

Humboldt-Universität zu Berlin

DISSERTATION

Friedrich Nietzsches Moralkritik.

Versuch einer Metakritik

Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades doktorum der
Philosophie

Institut der Philosophie der philosophischen Fakultät I der Humboldt-
Universität zu Berlin

Soon-Young Choi aus Pusan, Südkorea

Dekan: Prof. Dr. Wilfried Nippel

Gutachter: 1. Prof. Dr. Volker Gerhardt
 2. Prof. Dr. Rolf-Peter Horstmann

eingereicht: Juli 2001

Datum der Promotion: 11. Februar 2002

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|-------|---|----|
| 1 | Einleitung: Warum wird die Moralkritik immer dringlicher in der Gegenwart? | 1 |
| 2 | Die Problemstellung mit Blick auf die Moral | 5 |
| 2.1 | Der synchrone Vergleich | 5 |
| 2.2 | Der historische Vergleich | 6 |
| 2.3 | Die Genealogie der Moral | 6 |
| 3 | Moral als passiver Nihilismus | 9 |
| 4 | Die Herren-Moral und die Sklaven-Moral | 15 |
| 4.1 | Die Beziehung der Wertschätzung auf den Lebenszustand im Hinblick auf den Willen zur Macht | 15 |
| 4.2 | Der Aufstand der Sklaven in der Moral: Moral als Ressentiment und heimtückisches Machtmittel der Niedergeschlagenen | 16 |
| 4.2.1 | Gut/Schlecht gegen Gut/Böse | 18 |
| 4.2.2 | Die entscheidende Rolle des Priesters: die Richtungsveränderung des Ressentiments | 22 |
| 5 | Moral als Selbstwiderspruch und Widernatur | 29 |
| 5.1 | Moral als Selbstwiderspruch und Widernatur | 29 |
| 5.2 | Die unentbehrliche Kritik des Christentums in Bezug auf die Moral | 30 |
| 5.3 | Nietzsches Kritik der Metaphysik im Hinblick auf den Anti-Intellektualismus: erkenntnistheoretische Betonung der Einheit des menschlichen Daseins als metaphysischer Zwiespalt zwischen Geist und Körper. | 35 |
| 5.4 | Die Rolle der Gewalt für die Gestaltung des moralischen Menschen: die Genealogie des Schuldbewußtseins und des schlechten Gewissens | 41 |
| 5.5 | Die Kritik des freien Willens und die Unschuld des menschlichen Daseins | 45 |
| 6 | Nietzsches Aristokratismus und seine Wahrheitskritik | 49 |
| 6.1 | Mitleiden (Selbstlosigkeit) gegen Egoismus (Selbstherrlichkeit) | 49 |
| 6.2 | Nietzsches individuelle, aber aristokratische Ethik | 53 |
| 6.3 | Die absolute Wahrheit als Nihilismus | 57 |
| 6.4 | Perspektivismus statt der absoluten Wahrheit | 60 |
| 7 | Konklusion: die Umwertung aller bisherigen Werte | 64 |
| 7.1 | Aktiver Nihilismus als die Möglichkeit zur Überwindung des Nihilismus | 65 |
| 7.2 | Die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen | 68 |
| 7.3 | Die Tugend des freien Geistes | 74 |
| 8 | Literaturverzeichnis | 83 |

Abkürzungsverzeichnis

| | |
|-----|--------------------------------|
| GT | Geburt der Tragödie |
| MAM | Menschliches Allzumenschliches |
| M | Morgenröte |
| FW | Die fröhliche Wissenschaft |
| Z | Also sprach Zarathustra |
| JGB | Jenseits von Gut und Böse |
| GM | Genealogie der Moral |
| GD | Götzen-Dämmerung |
| AC | Der Antichrist |
| EH | Ecce Homo |

1 Einleitung: Warum wird die Moralkritik immer dringlicher in der Gegenwart?

„Warum tötest du mich --wie? Wohnst du nicht auf der anderen Seite des Wassers? Mein Freund, wenn du auf dieser Seite wohntest, wäre ich ein Mörder, und es wäre ungerecht, dich auf diese Weise zu töten, da du aber auf der anderen Seite wohnst, bin ich ein tapferer Mann und es ist gerecht.“¹

Solange die Menschheit in einer geschlossenen Gemeinschaft wohnte, wurde sie glücklicherweise vor der Skepsis an ihrer eigenen Moralität, Wahrheit und Sittlichkeit geschützt. Dagegen lebte Pascal in einer Zeit, in der er eine moralische Vorstellung seiner Gemeinschaft mit der einer anderen Gemeinschaft vergleichen konnte. Pascal kann deswegen ein moderner Denker genannt werden. Denn er hat einen Grundzug der Moderne (die Verschiedenheit der Werte) bemerkt. Wenn er in einer geschlossenen Gemeinschaft gelebt hätte, hätte er nicht die Chance gehabt, seine Skepsis zu erfahren. Also bezieht sich diese Skepsis nicht auf alle Zeiten, sondern sie ist ein spezielles Phänomen der Moderne. Darum kann Pascals Skepsis auch als ein spezielles Phänomen der Moderne betrachtet werden. In diesem Punkt hat Pascals Skepsis eine Bedeutung für unsere moderne Welt. Seine Skepsis ist immer noch aktuell. In moderner Zeit wird sich die geschlossene Gemeinschaft durch die Industrialisierung und die daraus erfolgende Internationalisierung sowie den wachsenden Verkehr mit anderen Völkern immer mehr der Welt öffnen. Dadurch gewinnt man die Möglichkeit, die Wahrheitsansprüche, Moralität und Sittlichkeit verschiedener Völker zu vergleichen. „Vieles, das diesem Volke gut hiess hiess einem andern Hohn und Schmach: also fand ich hier böse genannt und dort mit purpurnen Ehren geputzt.“² So wird man auch von der engen Perspektive, die einem die eigene Gemeinschaft bietet, befreit. Dieses Phänomen wird von der Individualisierung und Globalisierung beschleunigt. In der Moderne betritt das Individuum die Bühne, das gegenüber seiner Gesellschaft Autonomie erworben hat. Durch die bürgerliche Revolution erkämpft der Bürger eine Autonomie, die der Mensch des Mittelalters nicht hatte. Wenn er gegen die mittelalterliche Gesellschaft eine eigene moralische Vorstellung behauptete, war dies schon ein Verstoß gegen die Gesellschaft. Dieser Verstoß wurde von der Gesellschaft verurteilt. Nachdem das moderne Individuum (der autonome Mensch) auf die Bühne getreten ist, hat der Mensch nun die Chance, die Verschiedenheit der Werte ernstlich zu bedenken.

Die Geburt des autonomen Menschen—mit Nietzsches Worten, des autonomen übersittlichen Individuums (G.M., 293)—kann als Befreiung des modernen Individuums von der alten sozialen Ordnung bewertet werden. Der moderne autonome Mensch muß viele Dinge selbst beurteilen und dabei auch eigene Verantwortung übernehmen. Dagegen braucht der vormoderne Mensch, der keine moderne Autonomie hat, meistens nur die angegebene soziale Konvention zu befolgen. Das moderne Individuum ist sowohl freier als sorgenvoller und einsamer. Es muß viele Entscheidungen selbst treffen, insofern es auf seine Autonomie nicht verzichten will. Im Moment der Entscheidung erfährt es die Einsamkeit. Also kann die Freiheit richtig genossen werden, wenn ein Individuum die Einsamkeit der Freiheit bewältigen kann. In diesem Sinne hat Nietzsche die Einsamkeit für eine Tugend des freien Geistes gehalten. (J.G.B., S.232) Die Freiheit hat nicht bedingungslos einen positiven Sinn.

Jedenfalls ist das moderne Individuum in der Lage, die verschiedenen Moralvorstellungen zu vergleichen. Dadurch entsteht die Skepsis an der Moral. Aber diese Skepsis wird nicht von allen erfahren. Um sie zu erfahren, braucht man einige intellektuelle Einsicht und auch geistigen Mut: geistige Redlichkeit, weil Skepsis an der eigenen Moral eher das Leben des Menschen benachteiligt. Denn das Leben benötigt eher einen festen Glauben als intellektuelle Skepsis, um gut gedeihen zu

¹ Blaise Pascal, *Gedanken*, S. 110, Wolfgang Rüttenauer (Hrsg.)

² Friedrich Nietzsche, Z, S. 74. Alle Zitate von Nietzsche sind der KSA G. Colli & M. Montinari (Hrsg.) entnommen.

können. „Das Leben ist auf die Voraussetzung eines Glaubens an Dauerndes und Regulär-Wiederkehrendes gegründet.“³

Um diese Sachlage der Moralforschung nicht zu übersehen, sollten wir einsehen, daß die Fragestellung zur Moral einen ganz anderen Sinn hat als die zum Naturgesetz. Das Naturgesetz wird durch die Fragestellung allmählich erklärt: der Prozeß von Hypothese zu Theorie. Die anfängliche Fragwürdigkeit wird nach und nach durch eine glaubwürdige Theorie ersetzt. Bei der Moralforschung wird der Prozeß umgekehrt. Durch die Fragestellung wird die Moral eher erschüttert als glaubhaft gemacht, die anfängliche Glaubwürdigkeit durch die Fragwürdigkeit ersetzt. Also bringt die Skepsis an der Moral geistige und kulturelle Verwirrung mit sich wie Pascals Leiden. Die Entstehung des autonomen Individuums hat auch einen Schatten, den wir leicht vernachlässigen. Nur wenigen Denkern, die die Moderne als Aufklärungsprozeß aufgefaßt haben, ist dieser dunkle Schatten zum ersten Problem geworden. Denn die meisten waren zu optimistisch, um diesen Schatten ernst zu nehmen. Wir sollen deshalb den Prozeß der Individualisierung und der Autonomisierung sowohl als Befreiung als auch als Verwirrung begreifen. Kopernikus, Darwin, Freud und Einstein haben z.B. die Menschen in Verwirrung gestürzt; die Erde, auf der wir wohnen, ist nicht mehr das Zentrum des Universums, der Mensch ist nicht mehr eine Gott nachgebildete Spezies, die Vernunft, mit der wir uns gerne von dem Tier unterscheiden, ist nicht mehr vertrauenerweckend, die Zeit und der Raum, worin unser Dasein liegen soll, ist nicht mehr etwas Absolutes. Darin liegt die philosophische Spannung des modernen Geistes und die Bedeutung der Philosophie Nietzsches.

Die der anderen philosophischen Tendenz angehörenden Denker, also die modernen Skeptiker, die diesen Schatten ernst genommen haben, sind entweder wieder zu ihrem alten Glauben zurückgekehrt (Pascal, Kierkegaard), wie Nietzsches zu der Ansicht: „Gott ist tot“ gekommen oder pessimistisch (Schopenhauer) bzw. zum zurückscheuenden Hedonisten (Montaigne) geworden, welche alle drei nach Nietzsche als nihilistisches Symptom gezeichnet werden können. Leider gehört dieses Problem nicht nur zur Vergangenheit. Wenn wir vorsichtig beobachten, taucht das gleiche Problem in unserer Gegenwart auf. Der moderne Geist befindet sich mitten in der Krise. Grob gerechnet, gibt es drei verschiedenen Reaktionen auf diese Krise.

Die erste Reaktion ist die Rückkehr zu irgend einem alten Sinnsystem, das unabhängig von einer Person eine Sinnorientierung geben kann, z.B. Religion, Moral und Sitte einer Gemeinschaft sowie Idole (eine Person, Gruppe, Staat oder Volksgemeinschaft). Aus diesem Grund kann man sagen, daß die Behauptung der ersten Reaktion nicht in der rationalen Basis des Individuums begründet liegt, sondern in der Begünstigung der Selbsterhaltung. „Das Urtheil ist ursprünglich nicht der Glaube, daß etwas so und so ist, sondern der Wille daß etwas so und so sein soll.“⁴

Politisch gesehen, erscheint diese Reaktion als ein Konservatismus, der sich manchmal mit der Reformationsbewegung einer Religion verwickelt. Die starrköpfige Neigung zur eigenen Kultur und der instinktive Abscheu vor etwas Neuem und Fremden wurde durch die Angst bewirkt. Das ist ein psychologischer Hintergrund der Rechtsradikalen und Fundamentalisten. Sie wollen unbemerkt der Verwirrung ausweichen, die der moderne Entzauberungsprozeß mit sich bringt, indem sie zum Glauben der Vergangenheit und zu ihrem Eigensinn zurückkehren. Natürlicherweise ist diese Reaktion kurzsichtig, weil der Prozeß der Ausdifferenzierung, Internationalisierung und Individualisierung unwiderruflich ist, noch dazu überhaupt nicht negativ begriffen zu werden braucht. Sie ist auch politisch gefährlich, denn es ist selbstverständlich, daß der Abscheu vor dem Fremden die Koexistenz der Menschheit gefährdet und eine immanente Potenz des ständigen Zusammenstoßes zwischen verschiedenen Kulturen und Personen enthält. Ihre Reaktion ist passiv, ängstlich und eigensinnig—Symptom des ‚passiven Nihilismus‘ im Sinne Nietzsches. Der Geist der ersten Reaktion, der aus Angst die Tatsachen nicht richtig einschätzen kann, ist infantil. Er ist unfähig, den eigenen Willen von der Realität zu unterscheiden. Dieser Geist blockiert den Weg, zu vernünftigerem Denken zu gelangen. Er wagt nicht etwas Neues und Fremdes zu verstehen, sondern er bleibt in seinem geschlossenen Zimmer hocken. Dagegen ist das Wagnis unentbehrlich, damit die Menschheit gedeihen und sich besser verstehen kann. Ohne Wagnis ist die Weiterentwicklung des Menschen unmöglich. Daher hat Nietzsche das Wagnis für eine wichtige Tugend des freien Geistes gehalten. (F.W, S. 574) Das Wagnis besagt nicht, daß die Stabilität des Lebens unnötig ist,

³ Friedrich Nietzsche, N 1887, 9[91]; 12, 385

⁴ Friedrich Nietzsche, N 1886/87, 7[3]; 12, 256

sondern daß ohne Wagnis die Menschheit nicht gedeihen kann und das gegenseitige Verständnis der Menschen beschwert wird.

Zur zweiten Reaktion gehören die modernen Skeptiker. Sie besitzen eine geistige Redlichkeit im Gegensatz zur ersten Reaktion. Aber sie leiden ironischerweise an dieser Redlichkeit, da es ihnen an einem ihr Leben rechtfertigenden Sinn fehlt—Symptom des ‚aktiven Nihilismus‘ im Sinne Nietzsches. Über den Nihilismus wird noch ausführlich in Kapitel 3 und 7.1 geredet werden.

„Neue Werthe schaffen — das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen — das vermag die Macht des Löwen. Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen.“⁵

In der Gegenwart können wir das gleiche Symptom aus der anarchistischen Bewegung herauslesen, z.B. aus dem Avantgardismus und der Bewegung des *l'art pour l'art*. Sie haben alle den herkömmlichen Glaubensvorstellungen, die nach kritischer Überprüfung keinen klaren Grund haben, widerstrebt. Sie haben die Infantilität der ersten Reaktion überwunden. Aber sie haben noch keinen sich selbst rechtfertigenden Sinn geschaffen. Darum leiden sie daran, daß ihnen der Zweck dieser erworbenen Freiheit fehlt. Ohne Orientierung vagabundieren sie. Sie halten die Kunst für den einzigen Zweck. Aber wir müssen danach fragen, ob die Kunst ohne Bezug auf einen anderen Wert als einziger Zweck betrachtet werden kann. „Der Kampf gegen den Zweck in der Kunst ist immer der Kampf gegen die moralisierende Tendenz der Kunst, gegen ihre Unterordnung unter die Moral: *l'art pour l'art* heißt: „der Teufel hole die Moral“—Aber selbst noch diese Feindschaft verräth die Übergewalt des Vorurtheils; wenn man den Affekt des Moralpredigens und „Menschenverbesserns“ von der Kunst ausgeschlossen hat, so folgt daraus noch lange nicht, daß die Kunst überhaupt ohne „Affekt“, ohne Zweck“, ohne ein außeraesthetisches Bedürfnis möglich ist.“⁶ *L'art pour l'art* hat sich von dem Außerästhetischen (Moral, Religion, Nützlichkeit u.s.w.) befreit. Die Freiheit des *l'art pour l'art* und des Avantgardismus ist negativ: ein heiliges Nein (Z, S.30). Sie hat keine positive Eigenschaft. Es fehlt ihr ein heiliges Ja-sagen (Z, S.31). Darum leidet der Künstler des *l'art pour l'art*, wie der Löwe heult, an dem Schmerz. Das ist die Grenze dieser Freiheit wie die des Löwen. Im Gegensatz zu der ersten Reaktion hat die zweite die Tugend des Wagnisses und der Redlichkeit erworben. Aber sie hat die Stabilität ihres Lebens verloren, die die erste Reaktion negativ enthält. Wir treffen hier gegensätzliche Figuren beider Reaktion, die wir zu überwinden versuchen sollten.

In der dritten Reaktion gewinnt man endlich die Möglichkeit der Überwindung des Nihilismus. Aber diese Möglichkeit setzt immer voraus, daß man die zweite Reaktion völlig nachvollzogen hat. Hier wird alle Rückkehr zum früheren Glauben ausgeschlossen, und die Angst und das Leiden an der Relativierung der Wertorientierung werden dadurch überwunden, daß das ‚souveräne Individuum‘ sich seinen eigenen Wert schafft. Bedauerlicherweise haben wir in unserer modernen Kultur kein Vorbild dafür, das man hier als Beispiel zitieren könnte. Das bedeutet, daß dieser neue Typus des Menschen geschaffen werden sollte. Diesem Projekt ist die ganze Philosophie Nietzsches gewidmet. Und das ist auch die Aufgabe derjenigen, die sich selbst gerne auf ihren freien Geist besinnen und gerne danach streben wollen. Wie wir gesehen haben, ist die Heraufkunft des Nihilismus notwendig, und damit wird auch dessen Überwindung notwendig. „Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Notwendigkeit selbst ist hier am Werk. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt.“⁷ Solange wir den immer noch wirkenden Schock des Nihilismus nicht überwinden können, können wir auch die daraus folgende Verwirrung und den Ekel unseres Daseins nicht abschaffen. Bei der

⁵ Friedrich Nietzsche, Z, S. 30

⁶ Friedrich Nietzsche, N1887, 9[119]; 12, 404-405

⁷ Friedrich Nietzsche, N1887/88, 11[411]; 13, 189

Diagnose und Überwindung des Nihilismus ist Nietzsches Philosophie behilflich. Wie bei den vorliegenden drei Reaktionen und drei Verwandlungen des Geistes (vgl. Z, Von den drei Verwandlungen) ist der Begriff ‚Nihilismus‘ ein Kern-Begriff, worauf Nietzsches Diagnose und Kritik sich gründen. Die kritische Überprüfung dieses Begriffs ist deshalb unentbehrlich, wenn man überhaupt Nietzsches Kritik an Moral und Christentum behandeln möchte. Die Implikation von Nietzsches berühmtem Satz: „Gott ist tot“, wird erklärt, wobei Nietzsches Nihilismus-Begriff kritisch behandelt wird.

Ich befürchte, daß ich Nietzsches Philosophie durch die Systematisierung willkürlich verformen könnte, weil dieser immer einem System aus dem Weg gegangen ist. (N, 1887, S.450) Wir sollten nicht vergessen, daß die Welt immer reicher und breiter als die systematische Wissenschaft ist. Sie ist nur eine menschliche Abstraktion der Welt. Nietzsche schreibt immer im Stil des Aphorismus, nicht nur weil er ein ästhetischer Mensch ist, sondern weil er die Grenze der systematischen Wissenschaft, also die Grenze der Sprache gut erkannt hat. Ein Satz von Werner Stegmaier kann meine Zweifel besänftigen: „Man mußte ihn erst systematisch verstehen, um zu verstehen, daß er nicht systematisch verstanden werden wollte.“⁸

⁸ Werner Stegmaier, *Nietzsches Genealogie der Moral*, S. 9

2 Die Problemstellung mit Blick auf die Moral

Normalerweise glaubt ein Volk an seine eigene Moral als eine gegebene Wahrheit. Es glaubt sie nicht, weil sie, nach kritischer Prüfung, einen besseren logischen Grund als andere Moral hat. Hier kann man die Gegebenheit der Moral begreifen. Wie die Eigenschaft der Moralforschung in der Einleitung gezeigt hat, fängt die Moral mit der Glaubwürdigkeit an, im Gegensatz zu der Wissenschaft: Fragwürdigkeit. Wenn die Moral diese anfängliche Glaubwürdigkeit nicht hat, kann sie nicht existieren. Also wird Moral geglaubt, weil man daran lange geglaubt hat. Diese fraglose Gegebenheit der Moral hat Nietzsche der kritischen Prüfung unterzogen. Moral hat eine kulturelle und historische Bedingtheit, die meistens vergessen wird — es gibt auch einige Moralsysteme, die diese Bedingtheit anerkennen, z.B. der Ehrenkodex der Samurai und die kommunitaristische Moral. Hier wird hauptsächlich die Gegebenheit und Unbedingtheit der Moral kritisiert. Deshalb sind jene Moralsysteme ausgenommen. Genauer gesagt, ist Moral nicht gegeben, sondern wird gemacht. Die historische Entwicklung der Moral wird in diesem Kapitel behandelt.

Wir können verschiedene Moralvorstellungen finden, die eigene Ansprüche haben. Dadurch können wir den Widerspruch finden, daß der Anspruch einer Moral auf Allgemeinheit Unbedingtheit fordert und die Verschiedenheit der Moralvorstellungen sich ausschließen. Natürlich ist es kein automatischer Prozeß, diesen Widerspruch zu begreifen, weil das Erkennen dieses Widerspruchs sich nicht nur auf den Logos des Erkennenden bezieht, sondern auch auf dessen Pathos: Tugend des Wagnisses und geistige Redlichkeit. Um diesen Widerspruch begreifen zu können, soll der Erkennende mindestens wahrhaftig und mutig sein. In diesem Punkt ist darüber nachzudenken, warum Nietzsche folgendes gesagt hat: „Ja es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, dass man an seiner völligen Erkenntnis zur Grunde gieng.“¹ Durch den synchronen und historischen Vergleich der Moralvorstellungen kann dieser Widerspruch zum Vorschein kommen. Die beiden Vergleiche werden nur hier zum analytischen Zweck getrennt beschrieben. Zusammen helfen sie uns, kritischen Zweifel an der Moral zu erheben.

„Zeitalter der Vergleichung....Ein solches Zeitalter bekommt seine Bedeutung dadurch, dass in ihm die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Culturen verglichen und neben einander durchlebt werden können; was früher, bei der immer localisirten Herrschaft jeder Cultur, nicht möglich war, entsprechend der Gebundenheit aller künstlerischen Stilarten an Ort und Zeit.“²

2.1 Der synchrone Vergleich

Es ist nicht so schwer, in unserem Alltag die Moralvorstellungen räumlich zu vergleichen. In einer modernen Stadt wohnen verschiedene Völker zusammen, die jeweils eigene Sitten und Moralvorstellungen haben. Jeder behauptet, daß seine eigene Moral die Beste oder zumindest besser als die anderen ist. „Vieles, das diesem Volke gut hiess hiess einem andern Hohn und Schmach: also fand ich hier böse genannt und dort mit purpurnen Ehren geputzt.“³ Aber wir sollten uns fragen, mit welchem Grund man so etwas behaupten kann. Man kann gleich ersehen, daß es an der klaren Begründung fehlt. Denn eine Moral wird nicht deshalb geglaubt, weil sie einen besseren logischen Grund als die anderen hat, sondern weil sie einfach lange Zeit geglaubt wurde. Hier erscheint die Moralität als Resultat ihrer Umgebung, ihres Standes, ihrer Kirche, ihres Zeitgeistes, ihres Klimas und Erdstriches (J.G.B., S. 106). Durch die Fragestellung ist die genealogische Bedingtheit der Moral zum Vorschein gekommen. Damit wird die unbedingte Glaubwürdigkeit der Moral erschüttert. Die vergessene genealogische Bedingtheit der Moral wird enthüllt. Aber wir müssen auch fragen, ob diese Bedingtheit eine Möglichkeit der universalen Moral ausschließt, ob der Kantische Wille zum allgemeinen Gesetz (Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 51) nur eine Behauptung ist. Die genealogische Bedingtheit der Moral beeinträchtigt nicht die Möglichkeit einer universalen Moral. Das ethische Problem Sokrates kann nicht bloß auf das griechische Prob-

¹ Friedrich Nietzsche, J.G.B., S. 56-57

² Friedrich Nietzsche, M.A.M., S. 44

³ Friedrich Nietzsche, Z., S.74

lem zurückgeführt werden. Sonst kann man nicht die gegenwärtige Aktualität Sokrates Ethik erklären. Dazu fordert Realität eher universale Moral, damit man unter den verschiedenen Meinungen einen Kompromiß schließen kann. Darum darf man nicht übertreiben, daß Moral, wie Kultur, vollkommen geographisch bedingt ist. Eine Moral hängt zwar eng mit der Kultur zusammen, ist jedoch nicht bloß ein Teil der Kultur. Eine eigene Ebene der Ethik existiert doch über die Kulturebene hinaus. Sie ist nicht bloß ein kulturelles Phänomen. Deshalb kann die Ethik der metaphysischen Untersuchung gehören. Wenn Nietzsche die Möglichkeit der metaphysischen Ethik verneint, ist seine Kritik an der Moral übertrieben. Im Gegenteil, nachdem Nietzsche die genealogische Bedingtheit der Moral erklärt hat, nimmt er in seinem freien Geist metaphysische Ansprüche in seiner Ethik wieder auf. (In Kapitel 7.3: Die Tugend des freien Geistes, wird dies gründlich behandelt.) Nietzsche hat die kulturelle und metaphysische Ebene der Moral nicht klar unterschieden. Das verwirrt uns, als ob die Moral auf die Kulturebene zurückgeführt werden könnte, als ob die Metaphysik keinen Bezug auf die Moral hätte. Um diese Verwirrung zu vermeiden, muß man beide Ebenen unterscheiden. Die geographische Bedingtheit der Moral sollte nicht verallgemeinert werden. Sonst wird Nietzsches freier Geist ein Selbstwiderspruch.

2.2 Der historische Vergleich

Um die Moralvorstellungen zeitlich zu vergleichen, sollte man nicht nur wahrhaftig sein, sondern man sollte auch das historische Wissen über die Entwicklung der Moralvorstellungen zur Verfügung stellen. Der Aphorismus 32 in J.G.B ist ein gutes Beispiel dafür. Nietzsche hat anhand eines Maßstabes drei Perioden, mit dem man die Handlung moralisch beurteilt, unterschieden: die vormoralische Periode, die moralische Periode und die aussermoralische Periode. In der ersten Periode wird der Wert der Handlung aus ihren Folgen abgeleitet. In der zweiten Periode dagegen wird die Folge als Maßstab des moralischen Urteils durch die Herkunft der Handlung, die in der Absicht gesucht wird, ersetzt. In der letzten Periode wird die Absicht der Handlung nicht als die Herkunft vorgestellt, sondern bloß als ein Zeichen und Symptom begriffen, und das der Auslegung bedarf und für sich allein fast nichts bedeutet. (Nietzsches Kritik an der Absichten-Moral spielt eine wichtige Rolle in seiner Moralkritik. Diese Kritik der Absichten-Moral wird gründlich im Kapitel 5.5: Die Kritik des freien Willens und die Unverantwortlichkeit der moralischen Handlungen, behandelt).

Diese historische Analyse bezieht sich zwar nicht auf die konkrete Historie, aber sie zeigt mindestens, daß sich die Moral im Lauf der Zeit verwandelt. Diese Analyse bedeutet, daß die Moral nicht eine Tatsache, sondern eine menschliche Interpretation der Handlung ist. Das besagt, daß es kein 'Gut an sich und Böse an sich' gibt. Aber wenn die Moral bloß eine Interpretation menschlicher Handlung wäre, würde die Moral ihre Autorität verlieren. Eine Moral wird verehrt, insofern sie als Wahrheit gilt. Moral kann überleben, wenn sie etwas Wahres über die Interpretation hinaus enthält. Wenn die Moral bloß eine Interpretation wäre, sollte Ethik sich auf die Analyse dieser Interpretation beschränken und dürfte nicht ethische Anweisungen geben, weil Interpretation nichts mit der wahren Handlung zu tun hat. Obwohl Moral sich historisch wandelt, dürfen wir nicht damit abschließen, daß Moral auf Interpretation zurückgeführt werden kann. Moral kann von der historischen Bedingtheit nicht vollkommen erklärt werden. Das Studium der griechischen Ethik ist z.B. nicht bloß eine archäologische Arbeit. Jedenfalls bezieht es sich auf aktuelle Realität. Wie im Kapitel 2.1. sollte hier auch die metaphysische Ebene der Moral anerkannt werden. Die geographische und historische Bedingtheit der Moral Nietzsches sollte nicht übertrieben werden. Der freie Geist kann nur existieren, wenn er über diese Bedingtheit hinaus etwas Moralisches enthält. Denn wie sollten wir Nietzsches Kritik an der Bedingtheit der Moral verstehen? Hat Nietzsche scheinbar die Allgemeinheit der Moral kritisiert, damit er noch klarer seine ethische Aufgabe (Freier Geist) formulieren kann? Dies gilt unabhängig davon, ob er diesen Tatbestand gewußt hat oder nicht.

2.3 Die Genealogie der Moral

Im Gegensatz zu den synchronen und historischen Vergleichen, die uns den Widerspruch der Moral indirekt vor Augen geführt haben, untersucht die Genealogie diesen Widerspruch direkt in der Herkunft einer Moral, indem sie die Moralität von der Immoralität ableitet. (Wir werden die immoralische Herkunft der Moralität im Kapitel 5.4: Die Rolle der Gewalt für die Gestaltung des morali-

schen Menschen: die Genealogie des Schuldbewußtseins und des schlechten Gewissens, deutlich sehen).

Nicht nur Nietzsche hat versucht, eine Sache durch ihre Herkunft zu erklären, sondern zum Beispiel auch die üblichen historischen oder ethnologischen Untersuchungen. Um die Einzigartigkeit der Genealogie Nietzsches zu erkennen, müssen wir begreifen, was die historische Untersuchung der Genealogie bedeutet. Diese Einzigartigkeit wird dadurch klar, daß wir die Genealogie von der üblichen historischen Untersuchung unterscheiden. Mit der Antwort auf diese Frage wird die Bedeutung der Genealogie Nietzsches ans Licht kommen. Gewöhnlich versucht man etwas mit dem Wissen der Herkunft zu erklären, das heißt, um die Gegenwart besser zu verstehen, untersucht man die Vergangenheit. Hier setzt man voraus, daß es zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart eine unveränderliche Kohärenz gibt. Aber wenn es überhaupt diese Kohärenz geben könnte, muß ein Wesen der Historie auch vorausgesetzt werden, das zeitlich, also historisch nicht begrenzt ist und sich immer seine Identität bewahrt. Aber nach der Genealogie Nietzsches gibt es kein solches Wesen in der Welt, das von Kampf um die Überwältigung befreit wäre. „Entwicklung eines Dings, eines Brauchs, eines Organs ist demgemäss nichts weniger als ein progressus auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichter progressus, sondern die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder von einander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion, auch die Resultate gelungener Gegenreaktion.“⁴ Hier treffen wir einen wichtigen Begriff von Nietzsches Philosophie, den ‚Willen zur Macht.‘ Alles ist Nietzsche zufolge im Kampf zu mehr Macht. Nichts kann außer diesem Kampf sein: „Aller Sinn ist Wille zur Macht (alle Beziehungs-Sinne lassen sich in ihn auflösen).“ (N, 1885/86, 2[77];12, 97) Die Interpretation eines Geschehens oder eines Dinges ist deshalb ein Ausdruck dieses Kampfes, und Interpretation ist selbst ein Kampf, die mit diesem Kampfprozeß zusammenhängt. In der genealogischen Welt existieren der Allmächtige und der ewige Sieger nicht. Der Kampfprozeß wird endlos fortgesetzt. Nach Nietzsche sind Interpretation und Position eines Dinges immer veränderlich. Darum kann eine ewig unveränderliche Interpretation nicht existieren. Nietzsches genealogische Weltanschauung basiert auf Nietzsches Weltkonzeption: die Welt als Werden und Wille zur Macht. Genealogie hängt also eng mit anderen philosophischen Begriffen Nietzsches zusammen: das Werden, der Wille zur Macht. Genealogie ist anti-teleologisch, weil sie das unveränderliche Wesen verneint. Im theologischen Gedanke ist dieses Wesen der Kern der unveränderlichen ewigen Wahrheit: „Ich bin das A und das O, spricht Gott der Herr, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige.“ (Offenbarung 1:8). Die Genealogie versucht die Historie, die das Christentum und die Metaphysik mit dem ursprünglichen unveränderlichen Wesen verformt haben, zu restaurieren, indem sie die Historie zum Werden zurückbringt. „Der historische Sinn — und hierin praktiziert er die >wirkliche Historie< — führt alles wieder dem Werden zu, was man am Menschen für unsterblich gehalten hat.“⁵

Der Genealoge verfolgt die Herkunft nicht, um dem Ursprung nachzuspüren, der von Anfang her auf alles Geschehen sein Licht ausstrahlt und ihm einen Sinn gibt, sondern er erschüttert eher die scheinbare Identität, die wir hinter der Historie und dem Geschehen suchen. Der Genealoge versucht nicht die bewahrte Identität des Ursprungs zu finden, sondern er findet die Unstimmigkeit der verschiedenen Anderen. Zwei gegensätzliche Prinzipien können hier gegenüber gestellt werden: die genealogische Unstimmigkeit der Anderen gegen die Identität des Wesens. (Nietzsches genealogische Gleichsetzung moralischer Geltung mit ihrer Entstehungsgeschichte wird in Kapitel 5.2 kritisch behandelt.) Zusammengefaßt ist die Genealogie anti-substantiell und anti-teleologisch. Deshalb darf die Genealogie nicht bloß auf eine wissenschaftliche Methodologie beschränkt werden, weil wir bei ihr viele wichtige philosophische Gedanken Nietzsches bemerken können: das Werden, den Willen zur Macht, die Möglichkeit der Umwertung aller Werte. Die ersten beiden haben wir schon betrachtet, wie sie von der Genealogie angedeutet werden. Dann soll die Frage, wie die Genealogie die Möglichkeit der Umwertung aller Werte andeuten kann, beantwortet werden. Warum versucht die Genealogie die Identität der Historie zu erschüttern, die doch mindestens dem Menschen das Gleichgewicht ihres Daseins gibt, gleichgültig ob sie falsch oder richtig ist? Ist der Genealoge ein boshafter Mensch, der darin seinen Spaß sucht, daß er den Menschen weh tut?

⁴ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 314-315

⁵ Michel Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. in Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, S. 79

Wahrscheinlich nicht. Hiermit sollen wir danach fragen, warum Pascal und die anderen wahrhaftigen Moralisten Pessimisten geworden sind. Sie sind pessimistisch geworden, da sie durch den Vergleich der Moralvorstellungen nicht mehr den Sinn der Welt und des Lebens finden konnten. Sie erfuhren nur die Verderbnis der Vernunft und der Welt. Sie sind unfähig einzusehen, daß der Sinn der Moral und der Welt eine Interpretation ist, die durch den Kampfprozeß des Willens zur Macht entsteht. Sie wurden dadurch Pessimisten, daß sie nach dem Sinn der Welt gesucht, ihn aber nicht als eine Interpretation, nicht einmal das daraus folgende auf das Schaffen der Werte bezogene Problem verstanden haben. „All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugniß des Menschen: als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht--:oh über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu verarmen und sich elend zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß er es war, der das geschaffen hat, was er bewunderte.“⁶

Wie wir gesehen, lehnt die Genealogie das unveränderliche Wesen der Historie entschieden ab, nicht um Pessimismus zu verbreiten, sondern um den Weg zu eröffnen, den Pessimismus durch das Schaffen der neuen Werte zu überwinden. Damit bietet uns die Genealogie eine Ansicht jenes freien Raumes, wo wir eine Umwertung aller Werte schöpferisch wagen können. „Die Genealogie der Moral kann und soll, wie schon *Also sprach Zarathustra*, nicht vorhersagen oder fordern, was aus dem Menschen werden wird. Sie kann und soll nur zeigen, daß aus ihm noch anderes werden kann, als er jetzt ist, und dazu zeigt sie, daß er schon einmal anders gewesen sein könnte, als er jetzt ist. Durch die Genealogie als Kritik wird also nicht schon ein neues Ideal des Menschen gewonnen, sondern mit Hilfe eines Gegen-Ideals ein Spielraum gegenüber dem alten Ideal eröffnet, in dem sich der Mensch dann zu einem neuen Ideal entscheiden kann.“⁷ Die Genealogie gibt uns die Einsicht, daß alles im Kampf liegt. Sie besagt, daß alles veränderlich ist. Diese Einsicht zeigt schon die Möglichkeit der neuen Umwertung.

Bisher haben wir nicht nur den Widerspruch der Moral getroffen, sondern auch den Widerspruch zwischen der Erkenntnis und dem Leben (vgl. Zitat 1), der auch untersucht werden soll. Mit dem Erkennen dieses Widerspruches ist uns eine wichtige Frage gestellt worden: ob das Leben bedroht werden kann zugunsten der wahrhaftigen Erkenntnis, die nach Nietzsche eigentlich dem Leben dienen soll, und ob auf die wahrhaftige Erkenntnis verzichtet werden soll zugunsten des irrtümlichen Lebens. Statt direkt diese Frage zu beantworten, möchte ich die darauf bezogene Frage Nietzsches stellen: „Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung?“⁸ Diese Frage spielt auf zwei wichtige Bedeutungen an. Erstens auf die Kritik Nietzsches an der Metaphysik: Philosophieren am Leitfaden des Leibes. Der Prozeß der menschlichen Wahrnehmungen kann nicht über den Leib hinaus gehen, wie die Metaphysiker glauben. Die Bedeutung des Leibes und die damit verbundene Kritik der Metaphysik in der Philosophie Nietzsches wird im Kapitel 5.3: Nietzsches Kritik der Metaphysik im Hinblick auf den Anti-Intellektualismus: erkenntnistheoretische Betonung der Einheit des menschlichen Daseins als metaphysischer Zwiespalt zwischen Geist und Körper, eingehend untersucht. Zweitens auf den Spielraum der Experimental-Philosophie: „Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung?--das ist die Frage, das ist das Experiment“⁹ Dieses Thema wird im Kapitel 7.3: Die Tugend des freien Geistes, ausführlich vorgestellt. Durch diese zwei Untersuchungen nähern wir uns der Perspektive, in der die Möglichkeit der Auflösung des Widerspruches zwischen der wahrhaftigen Erkenntnis und dem Leben sichtbar wird.

⁶ Friedrich Nietzsche, N 1887/88, 11[87]; 13, 41

⁷ Werner Stegmaier, *Nietzsches Genealogie der Moral*, S. 66

⁸ Friedrich Nietzsche, F.W, S. 471

⁹ Ebd.

3 Moral als passiver Nihilismus

Was heißt Nihilismus überhaupt bei Nietzsche?

„Es handelt sich ganz und gar nicht um die beste oder die schlechteste Welt: Nein oder Ja, das ist hier die Frage. Der nihilistische Instinkt sagt Nein; seine mildeste Behauptung ist, daß Nicht-sein besser ist als Sein, daß der Wille zum Nichts mehr Werth hat als der Wille zum Leben; seine strengste daß, wenn das Nichts die oberste Wünschbarkeit ist, dieses Leben, als Gegensatz dazu, absolut werthlos ist- verwerflich wird.“¹

In Kürze bedeutet der Nihilismus diesen Wille zum Nichts, der sich von ‚nicht wollen‘ unterscheidet: „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen.“ (G. M, S. 339, 412) Warum hat Nietzsche den gleichen Satz, den wir zweimal, im ersten und letzten Aphorismus, finden können, wiederholt? Was er damit hervorheben wollte, soll hier erklärt werden: der Unterschied zwischen ‚nicht wollen‘ und ‚Nichts Wollen‘. In welchem Zustand erfahren wir das ‚nicht wollen‘? Wenn wir z.B. strapaziert sind, sind wir in kurzer Zeit in dem Zustand des ‚nicht wollen‘. Aber nach der Erholung setzt der Mensch als ein Lebewesen seine Handlung, die immer mit einem bestimmten Zweck verbunden ist, wieder in Kraft. Nietzsches Analyse des Nihilismus betrifft nicht diesen Fall, weil der nur kurzfristige Pause bedeutet. Deswegen kann dieses ‚nicht wollen‘ nicht als ‚Nichts wollen‘ interpretiert werden. Seine Analyse zielt auf die pessimistische Philosophie Schopenhauers und den Buddhismus, die nach dem ‚nicht wollen‘ auf Dauer als endliches Ziel trachten, z.B. die ‚Verneinung des Willens‘ und die daraus folgende ‚Erlösung vom Leiden‘ bei Schopenhauer und das ‚Nirvana‘ im Buddhismus. Warum hat Nietzsche das ‚nicht wollen‘ auf Dauer als ‚Nichts wollen‘ interpretiert? Nach Nietzsches Ansicht, ist das ‚nicht wollen‘ auf Dauer dem Menschen, der als ein Lebewesen immer einen Stoffwechsel haben muß, wie ein Protoplasma, unmöglich, weil der Lebenstrieb sich in jedem Fall als Wollen durchsetzt (ewig ‚nicht wollen‘ ist nur im Tod möglich), und dieser Trieb, etwas zu wollen, ist so stark, daß er sich auch dann noch durchsetzt, wenn es sich bei diesem etwas um das Nichts handelt. Jetzt wird klar, daß ‚Nichts wollen‘ nicht ein Gegenteil des Willens (= ‚nicht wollen‘) ist, sondern eine Art des Willens, d.h. des Willens zum Nichts.² Der Nihilismus bedeutet diesen ‚Wille zum Nichts‘: „der letzte Wille des Menschen, sein Wille zum Nichts, der Nihilismus.“³

Nietzsche wollte durch die Kritik des ‚Willens zu Nichts‘ den Willen befreien, den der Nihilismus verneint hat. Schopenhauer verneint den Willen, weil er diesen Willen für die Ursache des menschlichen Leidens gehalten hat. Um sich von diesem sinnlosen Leiden zu befreien, mußte Schopenhauer den Willen verneinen. (Nietzsches Kritik am Leiden wird in Kapitel 7.3 gründlich behandelt, wobei das unterschiedliche Verständnis des Leidens zwischen Nietzsche und dem Nihilismus vorgestellt wird.) Nietzsche wollte den Willen vom moralischen Joch Schopenhauers befreien. Nietz-

¹ Friedrich Nietzsche, N1888, 17[7]; 13, 528

² „>>....oder selbst das Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand<<, denn auch *dieses* Losgehen auf *dieses* Ziel hat noch einen >>Sinn<<. So sagt Nietzsche:>> ein Ziel, und selbst wenn es nur das Nichts ist, ist doch immer noch ein Sinn<<. Weshalb? Weil es einen Zweck hat, bzw. selbst der Zweck ist. Das Nichts ist ein Ziel? Gewiß, denn das Nichts-Wollen verstattet dem Willen immer noch zu *wollen*. Der Wille zur Zerstörung ist immer noch Wille. Und da Wollen ist sich-selbst-Wollen, verstattet selbst der Wille zum Nichts dem Willen immer noch: *er selbst*-der Wille-zu sein....Nicht das *Nichts* ist das, wovor der Wille zurückschreckt, sondern das *Nichtwollen*, die Vernichtung seiner Wesensmöglichkeit“, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Bd. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, S. 56-57

³ Friedrich Nietzsche, a.a.O., S. 368

„...kann ja Nihilismus im Grunde nichts als anders als Wille zum Nichts, und in der Tat wird er von Nietzsche auch immer wieder so charakterisiert“, Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, S. 74

sche meint, daß die verneinende moralische Verurteilung den Willen verkrüppelt hat. Er wollte den Willen von dem moralischen Urteil befreien, damit er ihn regenerieren kann. Nietzsches Meinung nach steht der Wille jenseits von Gut und Böse. Der Wille soll jedenfalls als Natur bejaht werden. Er existiert unabhängig von moralischem Urteil. In diesem Sinne könnte seine Philosophie eine Art Vitalismus genannt werden. (Nietzsches härtester Gegner war das Christentum, das den Willen mit dem Begriff „Sünde“ eingeschränkt habe. Dies wird in Kapitel 5.4 und 5.5 gründlich behandelt.) Nietzsche kritisiert auch den Buddhismus als eine Verherrlichung des Nichts, der den asiatischen Nihilismus prägt. Aber er hat die Bedeutung des Nichts in der asiatischen Geisteswelt mißverstanden. Im Gegensatz zu Nietzsches Verständnis ist das Nichts kein negatives Moment im Buddhismus und Daoismus, sondern es ist ein wichtiges Moment der Welt. Es ist ein kosmologisches Prinzip, das mit dem menschlichen Willen nicht zu tun hat. Es darf deshalb nicht als ein ‚Wille zum Nichts‘ unterschätzt werden.

„Da, wo es Gestalt gibt, gibt es die Leere, und da, wo es die Leere gibt, gibt es Gestalt. Leere und Gestalt sind nicht verschieden.“⁴

„>>Nichtsein<< nenne ich den Anfang von Himmel und Erde.

>>Sein<< nenne ich die Mutter der Einzelwesen.

Darum führt die Richtung auf das Nichtsein

zum Schauen des wunderbaren Wesens,

die Richtung auf das Sein

zum Schauen der räumlichen Begrenztheiten.

Beides ist eins dem Ursprung nach

und nur verschieden durch den Namen.

In seiner Einheit heißt es das Geheimnis.

Des Geheimnis noch tieferes Geheimnis

ist das Tor, durch das alle Wunder hervortreten.“⁵

Die Leerheit und das Nichts sind der wichtigste Anfang des Verstehens der Welt und des Ichs im Buddhismus und Daoismus. In diesem Fall hat die Leerheit und das Nichts keine Negativität im Sinne Nietzsches, wie der ‚Willen zum Nichts‘. Nietzsches Kritik am asiatischen Nihilismus basiert auf einer begrifflichen Voraussetzung, wie den ‚Willen zum Nichts‘, die fragwürdig ist. Und Nietzsche begreift den europäischen Nihilismus als eine geschichtliche Bewegung, die einige Vorbedingungen für ihre Erscheinung hat, z.B. den Untergang christlicher Werte. Dagegen sind die buddhistische Leerheit und das daoistische Nichts ein kosmologisches Prinzip, das mit Geschichtlichkeit nicht zu tun hat. Im vorliegenden Fall ist Nietzsches Begriff des Nihilismus, der auf die europäische Geschichte bezogen ist, unpassend angewendet. „Das Gefühl der Wertlosigkeit von Welt und Dasein entspringt bei Nietzsche einer historischen Erfahrung. Es setzt die europäische Metaphysik (und das Christentum) als seine Vorgeschichte voraus. Das Vergänglichkeitsgefühl im Buddhismus ist dagegen als geschichtsunabhängig zu sehen. Es drückt ein kosmologisches Grundprinzip der Welt und des Daseins aus, es kann zu jeder Zeit erfahren werden.“⁶

⁴ M. Percheron, *Buddha*, S.98

⁵ Laotse, *Tao te King*, S. 41

⁶ Kogaku Arifuku, *Der aktive Nihilismus Nietzsches und der buddhistische Gedanke von śūnyata (Leerheit)*, in Josef Simon (Hrsg.), *Nietzsche und philosophische Tradition*, S. 111-112

Woher kommt Nietzsche zufolge dieser unheimlichste aller Gäste (= Nihilismus)? Wie entsteht der Nihilismus? Was ist die Ursache des Nihilismus?

„1. Ausgangspunkt: es ist ein Irrthum, auf „sociale Nothstände“ oder „physiologische Entartung“ oder gar auf Corruption hinzuweisen als Ursache des Nihilismus. Diese erlauben immer noch ganz verschiedene Ausdeutungen, in der christlich-moral(lischen) steckt der Nihilismus“ ⁷

Also sind nicht die obersten Werte, die das menschliche Sein im Ganzen auslegen, von irgend einer Gegenbewegung im Außen entwertet worden, sondern wurden von sich selbst her entwertet und aufgelöst. Darum erwähnt Nietzsche oft die Begriffe ‚Selbstaufhebung‘ oder ‚Selbstüberwindung‘ (vgl. G.M, S. 410). Nietzsches Verkündigung des Nihilismus können wir schon bei der Proklamation von ‚Gottes Tod‘ in der *Fröhlichen Wissenschaft*, Aphorismus 125, begreifen, wenn wir diese Proklamation nicht bloß als die atheistische Erklärung, daß es keinen Gott gibt, wahrnehmen, sondern als die Entwertung aller bisherigen Werte der modernen Kultur im breiteren Sinne verstehen.

In Kapitel 3 wird die Moral eine passive Moral genannt. Damit wird schon eine andere Art des Nihilismus angedeutet, die des aktiven Nihilismus. Welcher Zustand ist der Nihilismus? Zeichnet er einen riesigen Untergang, eine Übergangsphase oder einen kommenden Aufgang vor?

„1. Der Nihilismus ein normaler Zustand. Nihilismus: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum“ was bedeutet Nihilismus?-daß die obersten Werthe sich entwerthen.

Er ist zweideutig

A)) Nihilismus als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes: als activer Nihilismus.

Der Nihilismus stellt einen pathologischen Zwischenzustand dar.

B)) Nihilismus als Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes: der passive Nihilismus “ ⁸

Nietzsche betrachtet den Nihilismus als zweideutig. Er kann eine Steigerung oder einen Niedergang der Macht andeuten. Aber warum wird die Moral im Gegensatz zum aktiven Nihilismus als passiver Nihilismus bezeichnet?

„Dies ist die Antinomie: so fern wir an die Moral glauben, verurtheilen wir Dasein....

Resultat: die moralischen Werthurtheile sind Verurtheilungen, Verneinungen, Moral ist die Abkehr vom Willen zum Dasein.“ ⁹

⁷ Friedrich Nietzsche, N 1885/86, 2[127]; 12, 125 „Nihilismus ist der Vorgang der Entwertung der bisherigen obersten Werte. Der Hinfall dieser Werte ist der Einsturz der bisherigen Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen.“

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Bd. 50. 1. Nietzsches Metaphysik 2. Einleitung in die Philosophie Denken und Dichten*, S. 23

⁸ Friedrich Nietzsche, N1887, 9[35]; 12, 350-351

„Beim doppelten Gebrauch des Begriffs „Nihilismus“, der auf der einen Seite ein polemisches Angriffsziel (das heißt eine zu bekämpfende alte und neue Dekadenz-Bewegung) bezeichnet, auf der anderen Seite eine notwendige Phase, die den Weg zu einem eigenständigen und bejahenden Leben öffnet, bieten die hier betrachteten Fragmente vorwiegend ein Zeugnis der positiven Wertung.“ Giorgio Colli, *Nachwort zu den N1887/89*; 13, S. 662

Nietzsches Meinung nach schließt die Moral an sich die Möglichkeit der Steigerung des Lebens aus. (Ein anderer Grund, daß ich die Moral als passiven Nihilismus definiere, ist, daß die Moral eine Widernatur ist. Dies behandle ich in Kapitel 5.1 genauer.) Deswegen kann die Moral als ein ‚passiver Nihilismus‘ begriffen werden.

Nietzsche benutzt neben dem Begriff ‚Nihilismus‘ auch die Begriffe ‚Dekadenz‘ und ‚Pessimismus‘. Diese drei Begriffe scheinen sich zu ähneln. Ihr Unterschied soll hier klar untersucht werden, damit eine Verwechslung dieser Begriffe vermieden wird. Die begriffliche Beziehung zwischen *décadence* und Nihilismus soll als erstes erklärt werden.

„Begriff ‚*décadence*“

Der Abfall, Verfall, Ausschluß ist nichts, was an sich zu verurtheilen wäre: er ist eine notwendige Konsequenz des Lebens, des Wachstums am Leben. Die Erscheinung der *décadence* ist so nothwendig, wie irgend ein Aufgang und Vorwärts des Lebens: man hat es nicht in der Hand sie abzuschaffen.“¹⁰

Nach Nietzsches biologischer bzw. physiologischer Auffassung des Lebens ist die Dekadenz ein normales Phänomen wie das Wachstum des Lebens. So wird uns noch klarer, warum der Nihilismus ein normaler Zustand ist, denn der Nihilismus ist nach Nietzsche die Logik der Dekadenz: „4. der Nihilismus ist keine Ursache, sondern nur die Logik der *décadence*“ (N1888, 14[86];13, 264-265). Der Nihilismus ist eine phänomenale Form der Dekadenz. Er ist ein Phänomen des dekadenten Lebens. Darum müssen wir, wenn wir den Sinn des Nihilismus Nietzsches deutlich interpretieren möchten, nach dem Sinn der ‚*décadence*‘ bei Nietzsche fragen. *Décadence* ist Nietzsche zufolge eine phänomenale Form des degenerierten Lebens. Im Begriff ‚*décadence*‘ findet man Nietzsches physiologisches Verständnis des Lebens, das vom Standpunkt des ‚Willen zur Macht‘ menschliches Leben interpretiert. Aber es ist möglich, diesen Standpunkt Nietzsches in Frage zu stellen, da er auf einer Annahme über die menschliche Natur beruht, die durchaus nicht selbstverständlich ist. Der christliche Standpunkt hat z.B. eine ganz andere Prämisse, mit der er den Menschen und das Leben interpretiert. Im Gegensatz zu Nietzsche faßt der christliche Standpunkt den Menschen wesentlich als ein seelisches Lebewesen auf. Darum hat Jesus Christus seine Jünger gelehrt: „Der Geist ist's, der lebendig macht; das Fleisch ist nichts nütze. Die Worte, die ich euch geredet habe, die sind Geist und sind Leben.“ (Johannes 6:63). Dagegen betont Nietzsche das Philosophieren am Leitfaden des Leibes (N 1885, 36[35];11, 565). Hier findet man eine Form des Kampfes ‚Judäa gegen Rom‘ (G.M S. 286): Geist gegen Fleisch oder Seele gegen Leib. Nietzsche hält eine voraussetzungslose Wissenschaft für unsinnig und unmöglich. (G.M, S. 400) Philosophie soll Nietzsche zufolge der Wissenschaft, die sich nicht selbst einen Sinn und eine Richtung geben kann, Orientierung geben: „eine Philosophie, ein Glaube muss immer da sein, damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein Recht auf Dasein gewinnt.“¹¹ Nietzsches physiologisches Verständnis des Lebens basiert auf der philosophischen Prämisse, daß der Mensch ein leibhaftes Lebewesen ist. Nietzsches physiologisches Verständnis des Lebens begreift deshalb *décadence* als Krankheit des degenerierten Lebens. „Denn der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, — er ist das kranke Thier.“¹² Die Krankheit liegt in seinem Leib. Der leibhafte Mensch wird hier als Tier geschildert.

Jesus Christus sieht auch ein, daß der Mensch krank ist. Um diese Krankheit zu heilen, ist er gekommen: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken.“ (Lukas 5:31) Aber er findet, daß die Heilung dieser Krankheit auf der seelischen Ebene liegt. (vgl. Johannes 6:63) Im

⁹ Friedrich Nietzsche, N1887, 10[192]; 12, 571

¹⁰ Friedrich Nietzsche, N 1888, 14[75]; 13, 255-256

¹¹ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 400

¹² Friedrich Nietzsche, a.a.O., S.367

Gegenteil findet Nietzsche, daß die Heilung auf der physiologischen Ebene liegt. Jesus und Nietzsche stellen total gegensätzliche Diagnosen. Im Grunde verstehen die beiden die Krankheit des Menschen gegensätzlich. Jener: Der Mensch als seelisches Lebewesen. Das Fleisch ist ihm unwesentlich. Dieser: Der Mensch als leibhaftes Lebewesen. Die Seele existiert nicht. Sie ist bloß eine religiöse Dichtung. Nietzsche hat deshalb so stark die Existenz der Seele verneint. Nietzsches Begriff der ‚décadence‘ gründet sich auf das physiologische Verständnis des Lebens. Wenn man diese Prämisse nicht annimmt, verliert der Begriff der ‚décadence‘ seine Geltung.

Wie im Vorliegenden gezeigt, hat Nietzsche in der *Genealogie der Moral* der irrationalen, voraussetzungsvollen Religion nicht eine rationale, voraussetzungsfreie *Wissenschaft* (=Physiologie) entgegengestellt, sondern eine *Philosophie*, die ebenso voraussetzungsreich ist wie ihr Gegner und die man mit guten Gründen bezweifeln kann. Grundsätzlich stehen die Philosophie und die nihilistische Religion im Gegensatz, nicht die Wissenschaft und die nihilistische Religion. Aber man kann auch die umgekehrte Meinung von Nietzsche im *Antichrist* finden. „Eine Religion, wie das Christentum, die sich an keinem Punkte mit der Wirklichkeit berührt, die sofort dahinfällt, sobald die Wirklichkeit auch nur an Einem Punkte zu Rechte kommt, muss billiger Weise der ‚Weisheit der Welt‘, will sagen der Wissenschaft, todsfeind sein....Der Glaube als Imperativ ist das Veto gegen die Wissenschaft.“¹³ Hier stehen die Wissenschaft, die die Wirklichkeit berührt und die Religion, die mit der Wirklichkeit nichts zu tun hat, im Gegensatz. Hier erscheint die Religion als eine große Lüge: „Der Christ, diese ultima ratio der Lüge.“ (A.C, 219). Wissenschaft ist hier selbstständig, so daß sie ohne Hilfe der Philosophie einen Sinn haben kann. Sie scheint eine wichtige Aufgabe gegen die Religion zu haben, damit sie gegen die religiöse Lüge eine wirkliche Wahrheit stellen kann. Wissenschaft wird hier so vorgestellt, daß sie mit dem Glauben nichts zu tun ist. Wissenschaft gegen Religion bedeutet damit wirkliche Wahrheit gegen religiöse Lüge. Aber in der *Genealogie der Moral* findet man eine andere Gegenüberstellung: Philosophie gegen Religion. Wissenschaft ist hier nicht selbstständig, weil sie nicht selbst einen Sinn schaffen kann. Darum braucht sie die Hilfe einer Philosophie, derer Grundsätze selbst nicht mehr wissenschaftlich gerechtfertigt werden können. Nietzsche hat keine klare Meinung von der Wissenschaft. Seine Gedanken schwanken zwischen einer anti-positivistischen Stellung in der *Genealogie der Moral* und einer positivistischen Stellung im *Antichrist*. Es wird in Kapitel 5.3 noch ausführlicher diskutiert, wie man diesen Widerspruch im Gesamtkontext von Nietzsches Philosophie verstehen soll.

Bisher habe ich versucht, den Begriff ‚décadence‘ zu analysieren. Dieser Begriff soll von dem philosophischen Standpunkt Nietzsches: der physiologischen Auffassung des Lebens interpretiert werden. Aber Nietzsches scharfsinniger Zweifel stoppt hier, wie Descartes Zweifel an einem Punkt gestoppt hat. Der Begriff ‚décadence‘ und der darauf basierende Begriff ‚Nihilismus‘ gründen sich auf eine fragwürdige Basis.

Nun soll die begriffliche Beziehung zwischen ‚Nihilismus‘ und ‚Pessimismus‘ erklärt werden. Welche Bedeutung hat der ‚Pessimismus‘ im Vergleich zum ‚Nihilismus‘?

„Man hat nicht begriffen, was doch mit Händen zu greifen: daß Pessimismus kein Problem, sondern ein Symptom ist, - daß der Name ersetzt werden <müsse> durch Nihilismus.“¹⁴

Im Gegensatz zu dem Begriff ‚décadence‘ können wir ‚Pessimismus‘ oder ‚Pessimist‘ in den Werken Nietzsches von Anfang seines Schaffens an, z.B. G.T, sehr häufig finden. Dagegen können wir den Begriff ‚Dekadenz‘ fast am Ende seines Schaffens finden¹⁵ — aber natürlich bedeutet das nicht, daß Nietzsche das menschliche Leben nicht physiologisch betrachtet hat, bevor er den Begriff ‚Dekadenz‘ verwendete. Es ist nicht einfach zu begreifen, mit welcher Absicht Nietzsche die Begriffe ‚Pessimismus‘ und ‚Pessimist‘ in einem konkreten Satz benutzt hat. Trotzdem, wenn ich es

¹³ Friedrich Nietzsche, A.C, S. 225

¹⁴ Friedrich Nietzsche, N1888, 17[8];13, 529

¹⁵ Nietzsche hat den Begriff ‚decadence‘ zum ersten Mal im Vorwort seines Werkes *Der Fall Wagner* benutzt.

wage, die Bedeutung des ‚Pessimismus‘ Nietzsches in Bezug auf das Nihilismusproblem unter Gefahr der Vereinfachung zusammenzufassen, könnte seine Anwendungsweise des ‚Pessimismus‘ in zwei Richtungen zusammengefaßt werden. Vor Nietzsche gab es viele Pessimisten, die unter dem ‚Umsonstgefühl‘ gelitten und nihilistische Phänomene gespürt haben, z.B. Schopenhauer. Den ‚Pessimismus‘ des Vorgängers hat Nietzsche als eine Vorform des ‚Nihilismus‘ bezeichnet: „der Pessimismus als Vorform des Nihilismus.“ (N1887, 10[58];12, 491) ¹⁶ Denn sie haben nicht die ganze Konsequenz des ‚Pessimismus‘ zum vollständigen ‚Nihilismus‘ nachvollzogen, sondern sie haben nur das Symptom des ‚Nihilismus‘ gespürt. Aus diesem Grund wollte Nietzsche den ‚Pessimismus‘ durch den ‚Nihilismus‘ ersetzen, damit er noch klarer seine Ansichten zu den Pessimismus- und Nihilismusphänomenen darstellen konnte. Aber trotzdem erscheint das Wort ‚Pessimismus‘ oft in Nietzsches Werken, z.B.: ‚Pessimismus der Stärke‘. ¹⁷ In diesem Fall könnte der Ausdruck ‚Pessimismus‘ gleichbedeutend mit dem ‚Nihilismus‘ betrachtet werden. Aber es ist doch klar, daß Nietzsche mit dem Abschied von dem unvollendeten Begriff ‚Pessimismus‘ seiner Vorgänger seine Aufgabe und Fragestellung noch deutlicher formuliert hat ¹⁸

¹⁶ „Deshalb ist die >>Vorform<< des eigentlichen Nihilismus der Pessimismus. Er verneint die bestehende Welt. Aber seine Verneinung ist zweideutig. Sie kann einfach den Niedergang und das Nichts wollen. Sie kann aber auch das Bestehende ablehnen und so eine Bahn für die neue Weltgestaltung freimachen. Hierdurch entfaltet sich der Pessimismus als Stärke.“ Martin Heidegger, a.a.O., S. 27

¹⁷ Friedrich Nietzsche, N1887, 10[21]; 12, 467

¹⁸ Wie im Gegensatz zwischen dem aktiven und dem passiven ‚Nihilismus‘, kann man im Begriff des ‚Pessimismus‘ Nietzsches einen ähnlichen Gegensatz finden, nämlich den ‚dionysischen‘ und den ‚romantischen Pessimismus‘. Vgl. F.W, S. 622

4 Die Herren-Moral und die Sklaven-Moral

Nietzsche hat in der *Genealogie der Moral* ein herrliches Beispiel dafür gegeben, was Genealogie ist. In Kapitel 4 wird die erste Abhandlung ‚Gut und Böse, Gut und Schlecht‘ dieses Buchs zusammengefaßt und erklärt. Die Genealogie als eine Methode der historischen Betrachtung haben wir schon in Kapitel 2.3 behandelt. Im Gegensatz dazu wird in diesem Kapitel die Genealogie der Moral anhand historischer Beispiele konkret vorgestellt.

4.1 Die Beziehung der Wertschätzung auf den Lebenszustand im Hinblick auf den Willen zur Macht

Im Titel von 4.1 stoßen wir auf drei Begriffe: die ‚Wertschätzung‘, das ‚Leben‘ und der ‚Wille zur Macht‘. Diese drei Begriffe sind, wie der Titel lautet, zwar eng verschränkt, aber zum analytischen Vorteil werden sie hier getrennt untersucht: also zuerst die Beziehung zwischen der ‚Wertschätzung‘ und dem ‚Leben‘, dann zwischen dem ‚Leben‘ und dem ‚Willen zur Macht‘ und dann zwischen der ‚Wertschätzung‘ und dem ‚Willen zur Macht‘.

Nietzsche zufolge wird die Moral zum Gegenstand der Kritik, weil es keinen Wert an sich gibt, wie wir schon in Kapitel 2 gesehen haben.

„Wahrlich, die Menschen gaben sich alles ihr Gutes und Böses. Wahrlich, sie nahmen es nicht, sie fanden es nicht, nicht fiel es ihnen als Stimme vom Himmel.

Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten,- er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich ‚Mensch‘, das ist: der Schätzende.“¹

Alle Werte sind Nietzsche zufolge gar nicht objektiv und absolut, sondern sie sind eine Interpretation des Lebens. Der Wert hat keinen Gegenstand, dem genau ein Wert entspricht. Nietzsches Kritik interessiert sich nicht dafür, ob ein Wert richtig oder falsch ist. Denn ein Wert als eine Interpretation hat mit richtig oder falsch nichts zu tun, sondern Nietzsches Interesse liegt darin, was eine Interpretation bedeutet, welche Lebensart diese Interpretation gebiert. Hinter einem Wert versucht Nietzsche eine Art des Lebens zu finden, d.h. eine Interpretation des Lebens. Nietzsches wichtigste Kritik des Wertes ist die Untersuchung, ob hinter einem Wert ein Lebensaufstieg oder ein Niedergang des Lebens steckt: „Ich unterscheide einen Typus des aufsteigenden Lebens und einen anderen des Verfalls, der Zersetzung, der Schwäche.“ (N 1887/88, 11[95]; 13, 481) In diesem Sinne wird eine Moral als ‚Wertschätzung‘ zum Gegenstand der Kritik. Hierin kann man eine tiefe Beziehung zwischen dem Leben und der Wertschätzung des Menschen finden. Wir können damit feststellen, daß die Wertschätzung ohne das Leben nicht denkbar ist und sie ihm eigentlich entspringt.

„Wenn wir von Werthen reden, reden wir unter der Inspiration, unter der Optik des Lebens: das Leben selbst zwingt uns Werthe anzusetzen, das Leben selbst werthet durch uns, wenn wir Werthe ansetzen“²

¹ Friedrich Nietzsche, Z, S. 75

² Friedrich Nietzsche, G.D, S. 86 „Die Werte entspringen nicht aus dem an sich bestehenden Übersinnlichen, sondern Werte sind Bedingung des Lebens, d.h. der Lebenssteigerung, und entspringen nur aus diesem Leben und gelten nur für dieses.“ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Bd. 48*, S. 17

Wertschätzung ist eine grundlegende Handlung des Menschen. Mit dem Verstehen der Wertschätzung eines Menschen kann man analog schließen, wie er sein Leben versteht und interpretiert. Nietzsches Kritik des Wertes versucht diese ‚Wertschätzung‘ zu verstehen, damit er die Menschentypen (Aufstieg oder Niedergang) unterscheiden kann.

Dann gehen wir zur Analyse der Beziehung zwischen dem ‚Leben‘ und dem ‚Willen zur Macht‘ über. Deutlich bedeutet für Nietzsche das Leben eine Art von ‚Willen zur Macht‘: „Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern - so lehre ich's dich - Wille zur Macht!“ (Z, S. 149) Mit dem Begriff ‚Wille zur Macht‘ unterscheidet sich Nietzsche vom Schopenhauerischen ‚Wille zum Leben‘ und vom Darwinschen Verständnis des Lebens. Nietzsche ist gegen Schopenhauer, weil Nietzsche zufolge sich das ‚Leben‘ nicht um das ‚Leben‘ bemüht. Das ist eine widersinnige Tautologie, wenn das ‚Leben‘ das ‚Leben‘ wollte. Nietzsche kritisiert auch das Darwinsche Konzept des Lebens, d.h. die Theorie vom ‚milieu‘. Denn Darwin hat den Einfluß der äußeren Umstände überschätzt. Im Gegenteil übt das ‚Leben‘ von Innen her auf den äußeren Umstand seine gestaltende Kraft aus. Also nutzt das Leben eher die Umstände aus, als es sich ihnen anzupassen versucht: „Das Leben ist nicht Anpassung innerer Bedingungen an äußere, sondern Wille zur Macht, der von innen her immer mehr ‚Äußeres‘ sich unterwirft und einverleibt.“ (N 1886/87, 11[95]; 13, 304. 306) Darwin hat die innerlich gestaltende Kraft des Lebens übersehen. Im Gegenteil hat er die äußerlichen Bedingungen überschätzt. Nietzsche meint, daß das ‚Leben‘ sich nicht um das ‚Leben‘ und um die Anpassung bemüht, sondern um mehr Macht. Dieses Konzept des Lebens hat er mit dem Begriff ‚Wille zur Macht‘ formuliert. Mit diesem Begriff kritisiert Nietzsche die schopenhauerische Philosophie und den Darwinismus. Der ‚Wille zur Macht‘ ist ein Hauptbegriff von Nietzsches Philosophie, mit dem er das ‚Leben‘ und die Welt interpretiert.

Zum Schluß soll die Beziehung zwischen der ‚Wertschätzung‘ und dem ‚Willen zur Macht‘ untersucht werden.

„Alle Werthschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven im Dienste dieses Einen Willens: das Werthschätzen selbst ist nur dieser Wille zur Macht.“³

Das Wertschätzen ist eine grundlegende Handlung des Menschen, mit einer Wertschätzung versucht man seinen Umstand zu verstehen und zu kontrollieren. Durch das Wertschätzen kann ein Mensch über seinen Umstand Macht ausüben. Deshalb ist Wertschätzen eine Aktion des ‚Willens zur Macht‘. Darum betont Nietzsche, daß ohne das Schätzen die Nuss des Daseins hohl wäre. (Z, S. 75) Das Wertschätzen ist nicht nur ein ethisches Problem, sondern es ist auch ein ontologisches Problem. Menschliches Dasein ohne Wertschätzen ist Nietzsche zufolge unvorstellbar. Wertschätzen ist eine unentbehrliche Lebensbedingung. Nun kann die begriffliche Beziehung zusammengefaßt werden: ‚Wertschätzung‘, ‚Leben‘ und ‚Wille zur Macht‘. Die Wertschätzung steht im Dienst des Lebens, das ein Wille zur Macht ist. Damit ist schon der Inhalt des Titels dieses Kapitels erläutert: die Beziehung der Wertschätzung auf den Lebenszustand im Hinblick auf den Willen zur Macht.

4.2 Der Aufstand der Sklaven in der Moral: Moral als Ressentiment und heimtückisches Machtmittel der Niedergeschlagenen

Der Mensch, der sich die Wertschätzung leistet, existiert in der Realität nur als ein Individuum, das zu einer Volksgruppe gehört. Auf der Welt gibt es verschiedene Völker, die eine eigene Gütertafel haben, wie Zarathustra gesehen hat. Also sind die verschiedenen Gütertafeln der verschiedenen Völker, die sich um die Herrschaft jener Gütertafeln streiten, sicher denkbar. Damit kann man leicht verstehen, was Nietzsche in der ersten Abhandlung der *Genealogie der Moral* geschrieben hat.

³ Friedrich Nietzsche, N 1887/88, 11[95]; 13, 45

„Kommen wir zum Schluss. Die beiden entgegengesetzten Werthe 'gut und schlecht', 'gut und böse' haben einen furchtbaren, Jahrtausende langen Kampf auf Erden gekämpft; und so gewiss auch der zweite Werthe seit langem im Übergewichte ist, so fehlt es doch auch jetzt noch nicht an Stellen, wo der Kampf unentschieden fortgekämpft wird. Man könnte selbst sagen, dass er inzwischen immer höher hinauf getragen und eben damit immer tiefer, immer geistiger geworden sei: so dass es heute vielleicht kein entscheidenderes Abzeichen der 'höheren Natur', der geistigeren Natur giebt, als zwiespältig in jenem Sinne und wirklich noch ein Kampfplatz für jene Gegensätze zu sein. Das Symbol dieses Kampfes, in einer Schrift geschrieben, die über alle Menschengeschichte hinweg bisher lesbar blieb, heisst 'Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom' - es gab bisher kein grösseres Ereignis als diesen Kampf, diese Fragestellung, diesen todefeindlichen Widerspruch.“⁴ (Hervorhebung v. Vf)

Bevor wir auf das Thema dieses todefeindlichen Kampfes zwischen Rom (gut und schlecht) und Judäa (gut und böse) eingehen, muß der Begriff 'Ressentiment' erklärt werden, damit wir die Geschichte dieses Kampfes überhaupt von Anfang an begreifen können. (Dazu habe ich schon die Moral als Ressentiment definiert.) In Kürze, ohne das genaue Verständnis des Begriffs 'Ressentiments', ist ein Verständnis der Moralkritik Nietzsches unvorstellbar. Zum Beispiel kann man, ohne den folgenden Satz Nietzsches in der ersten Abhandlung der *Genealogie der Moral* zu verstehen, die Moralkritik Nietzsches überhaupt nicht begreifen: „Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert.“⁵ Die Entstehungsgeschichte der Moral im Kampf zwischen Rom und Judäa hängt eng mit dem 'Ressentiment' zusammen. Nietzsche kritisiert die christliche Moral (dazu gehören die anarchistische und sozialistische Moral) hart, weil sie eine rachsüchtige Moral ist. Hinter der christlichen Liebe findet Nietzsche z.B. tief liegende Ressentiments. Das Christentum ist deshalb Nietzsche zufolge eine heimtückische Lüge der Niedergeschlagenen: „ultima ratio der Lüge“. (A.C, S. 219) Mit dieser Lüge versuchen die jüdischen Sklaven, die politisch ohnmächtig sind, gegen die Römer zu kämpfen. Nietzsche versucht in heiliger Liebe verborgenes 'Ressentiment' zu finden: „Die Liebe, als ein Schleichweg zum Herzen des Mächtigeren, — um über ihn zu herrschen.“ (N 1886/87, 7[6]; 12, 275) 'Ressentiment' ist ein zentraler Begriff in Nietzsches Moralkritik. Aber Nietzsches Begriff 'Ressentiment' soll nicht nur auf das Gebiet der Moral beschränkt werden, weil er noch einen breiteren Sinn hat. Daher muß die philosophische Bedeutung des Begriffs 'Ressentiment' in den Gedanken Nietzsches insgesamt erklärt werden. Wenn man überhaupt von der Philosophie Nietzsches redet, werden die Wörter 'der Übermensch', 'der Wille zur Macht', 'die ewige Wiederkehr des Gleichens' und 'der Nihilismus' am meisten beachtet, wobei 'Ressentiment' trotz seiner zentralen philosophischen Bedeutung in der Philosophie Nietzsches relativ wenig Aufmerksamkeit erregt. Aber der Begriff 'Ressentiment' ist kein untergeordnetes Thema in Nietzsches Philosophie. Im Gegenteil hat Nietzsche sich sein ganzes Leben darum bemüht, die auf dem Ressentiment basierende Kultur zu überwinden. Dafür verwendet er die Begriffe 'der Übermensch', 'der Wille zur Macht', 'die ewige Wiederkehr des Gleichens' und 'die Überwindung des Nihilismus': „Denn dass der Mensch erlöst werde von der Rache: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern.“ (Z, 128)⁶

⁴ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 285-286. „Das Wesen der Werte hat seinen Grund in >>Herrschafts-Gebilden<<. Werte sind wesentlich auf >>Herrschaft<< bezogen.“ Martin Heidegger, a.a.O., S. 95

⁵ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 270. Eigentlich hat Eugen Dühring den Begriff „Ressentiment“ zuerst verwendet. Aber Nietzsche hat diesen Begriff anders als Dühring verwendet, indem er Dühring kritisiert. „Nietzsche vermutet bei Dühring eine richtige Beobachtung, aber eine falsche, weil 'mechanische' Deutung. Er bewahrt sich Dührings Einsicht, bricht aber mit dessen Mechanismus, indem er seine Begriffe Schritt für Schritt gezielt verschiebt.... Nietzsche verschiebt das Ressentiment sogleich auf eine Ebene, an die der Mechanismus nicht mehr herankommt, die Ebene der Imagination. Das Ressentiment danach ist keine 'mechanische' Reaktion auf eine erlittene Verletzung mehr, sondern eine Disposition, die sich ausbildet, wo die eigentliche Reaktion, die der Tat, versagt ist.“ Werner Stegmaier, a.a. O., S. 119. „Die Korruption der Ohnmacht war Nietzsches große Entdeckung, und sie hat die alte These von der Korruption der Macht nahezu verdrängt.“ Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, S. 320

⁶ „Die Philosophie Nietzsches wird in der Regel mit den Begriffen Wille zur Macht oder Übermensch in Zusammenhang gebracht, so daß es zunächst scheinen möchte, mit dem Ressentiment

Nach Henning Ottmann kann der Begriff ‚Ressentiment‘ in den folgenden 6 Punkten kurz zusammengefaßt werden: „(1) Wesentlich für Nietzsches Ressentimentbegriff ist zunächst einmal, daß er einen Sammelbegriff für Gefühle darstellt, die *‘reaktiv‘* sind.

(2) Ressentiment geht Hand in Hand mit einer *Verengung des Wahrnehmungsbereiches*....

Der *‘reaktive Mensch‘* hat es nötig, sein Objekt falsch und voreingenommen abzuschätzen. Ressentiment trübt das Auge; es sieht den eigenen Schaden allein, nie die andere Seite, so wie sie ist, oder so, wie sie der andere sieht.

(3) Zur Verengung des Wahrnehmungsbereiches tritt, was Scheler die *‘Kausaltäuschung‘*, Nietzsche den Mechanismus nannte: „Irgend Jemand muss schuld daran sein, dass ich mich schlecht befinde.“⁷

(4) Der verengte Wahrnehmungsbereich und die zur Selbsttäuschung voranschreitende Verdrängung sind die ersten Hilfsmittel, mit denen das Ressentiment sich *‘stark‘* macht und sich ein *‘gutes Gewissen‘* verschafft. Es muß sich stark machen; denn es ist in seinem Kern *Ohnmacht*. Es ist, wie die endlose Rache, zur schlechten Unendlichkeit verdammt.

(5) Nietzsche hat diesen Umschlag von der verhinderten Rache in der Tat zur Leidzufügung als Wendung des Ressentiments zur *‘imaginären Rache‘* beschrieben. Es ist dies der für ihn moralphilosophisch und kulturphilosophisch springende Punkt. Er zeigt die destruktive Kraft des Ressentiments, das nicht als Tat, aber als Phantasie, als Geist, als Religion, seine Rache *‘imaginär‘* und doch höchst wirkungsvoll zu entfalten versteht. Aber es demonstriert darüber hinaus die eigenartig *‘schöpferische‘* Destruktion des Ressentiments, das sich eine eigene Moral erzeugt, Moral, die aus der eigenen Schwäche Tugenden macht.

(6) Ressentiment ist das, wozu man sich nicht bekennen kann. Zu ihm gehört wesentlich die Verkleidung in *‘objektive‘*, *‘allgemeingültige‘* Forderungen, wie Gleichheit für alle, Gerechtigkeit, Menschenliebe...“⁷

In Kürze kann der Begriff ‚Ressentiment‘ auch auf drei Dimensionen verteilt untersucht werden: 1) das moralisch-politische Ressentiment (vgl. Kapitel 4.2.1: *‘Gut/Schlecht gegen Gut/Böse‘*)

2) das religiöse Ressentiment (vgl. Kapitel 4.2.2: *‘die entscheidende Rolle des Priesters‘*)

3) das metaphysische Ressentiment (vgl. Kapitel 5.3: *‘Nietzsches Kritik der Metaphysik im Hinblick auf den Anti-Intellektualismus‘*)

4.2.1 Gut/Schlecht gegen Gut/Böse

Bevor die ausführliche Erklärung des todefeindlichen Gegensatzes zwischen ‚Gut/Schlecht‘ und ‚Gut/Böse‘ folgt, muß erst der Begriff des Sklaven genau erläutert werden. Denn wenn dieser Begriff falsch interpretiert wird, kann das ganze Thema des Gegensatzes von ‚Gut/Schlecht‘ und ‚Gut/Böse‘ völlig mißverstanden und noch schlechter zu grausamen politischen Zwecken mißbraucht werden, wie die Nazis es getan haben. „Was heißt jetzt *‘schlechtweggekommen‘*? Vor Allem physiologisch: nicht mehr politisch.“⁸ Nietzsche hat nie den Begriff ‚Sklave‘ mit einer ethni-

sei lediglich ein untergeordneter Themenbereich angesprochen. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß mit dem Ressentiment **das Herzstück der kritischen Arbeit Nietzsches** getroffen ist.“ „Die Ressentimentkritik steht also in Übereinstimmung mit dem Gesamtansatz Nietzsches.“ Amandus Altmann, *FRIEDRICH, NIETZSCHE: das Ressentiment und seine Überwindung verdeutlicht am Beispiel christlicher Moral*, S. 7. SS 105-106 (Hervorhebung v. Vf)

⁷ Henning Ottmann, a.a.O., Teil C, Kapitel 3.1: Phänomenologie des Ressentiments, S. 314-319

⁸ Friedrich Nietzsche, N 1885/87, 5[71]; 12, 216 „Nietzsches Urteil über *‘Judäa‘* entspringt **keinem rassistischen Vorurteil** und ist auch weit davon entfernt antisemitisch zu sein. Für den gerade in seiner Lebenszeit und in seiner unmittelbaren Umgebung umsichgreifenden Antisemitismus hatte er nur Verachtung. Wenn er das historische Judentum der testamentarischen Epochen bewertet, dann spricht er genaugenommen nur über einen zunächst kulturell, schließlich auch politisch zur

schen oder sozialen Gruppe identifiziert. Der ‚Sklave‘ ist Nietzsche zufolge ein rachgieriger Mensch. Wegen seiner Ohnmacht und seinem beständigen Leiden wird er rachsüchtig. Die begriffliche Beziehung der ‚Ohnmacht‘ und des beständigen Leidens auf die Entstehung des ‚Ressentiments‘ wird nun erläutert, wobei ich die Entstehung der ‚Sklaven-Moral‘ behandle. Der Sklave ist ein Typus des Menschen. Er bedeutet keine Rasse oder soziale Gruppe. Deswegen darf Nietzsches Begriff ‚Schlechtweggekommen‘ oder ‚Sklave‘ nicht zum Zweck des ‚Antisemitismus‘ verwendet werden. Nietzsche hat für ‚Antisemitismus‘ nur Verachtung, weil der Antisemit ein rachgieriger Mensch ist: „Definition des Antisemiten: Neid, ressentiment, ohnmächtige Wuth als Leitmotiv im Instinkt.“ (N 1888, 21[7]; 13, 581) Die Nazis haben unglücklich Nietzsches Begriff ‚Schlechtweggekommen‘ ausgenutzt. Wir müssen deshalb diesen Begriff richtig verstehen, damit eine unsinnige Wiederholung der Grausamkeit vermieden werden kann.

Nun kann der wichtigste Unterschied zwischen ‚vornehmer-Moral‘ und ‚Sklaven-Moral‘ im Hinblick auf ihre verschiedenen Entstehungsgänge erklärt werden; Spontaneität gegen Reaktivität.

„Gerade umgekehrt also wie bei dem Vornehmen, der den Grundbegriff ‚gut‘ voraus und spontan, nämlich von sich aus concipirt und von da aus eine Vorstellung von ‚schlecht‘ sich schafft! Dies ‚schlecht‘ vornehmen Ursprungs und jenes ‚böse‘ aus dem Braukessel des ungesättigten Hasses — das erste eine Nachschöpfung, ein Nebenher, eine Complementärfarbe, das Zweite dagegen das Original, der Anfang, die eigentlichen That in der Conception einer Sklaven-Moral — wie verschieden stehen die beiden scheinbar demselben Begriff ‚gut‘ entgegengestellten Worte ‚schlecht‘ und ‚böse‘ da!“⁹

Die Sklavenmoral braucht einen Gegenstand (=die vornehme Moral), worauf sie reagieren und woraus somit ihre eigene Moral gebären kann. Logischerweise wird zuerst die vornehme Moral vorgestellt, weil als Reaktion die Sklaven-Moral nur nach der Geburt der vornehmen Moral entstehen kann. Nietzsche fängt seine Untersuchung mit der Kritik der englischen Psychologen-Idiosynkrasie an, die von der begrifflichen Herkunft des Guten handelt. Sie finden die Herkunft des Guten in Nützlichkeit. Eine unegoistische Handlung wird z. B. von denen gelobt werden, denen sie erwiesen wurde, also denen sie nützlich war. Den englischen Psychologen zufolge wird ursprüngliches Lob im Verlauf der Zeit vergessen. Damit erscheint eine gute Handlung als etwas an sich Gutes. In der Erklärung der Entstehung des Guten sind die Nützlichkeit und das damit verbundene Lob Leitbegriffe. Dieser utilitarische Standpunkt wird von Nietzsche heftig bestritten. Er meint, daß mit der Nützlichkeit die gute Handlung nicht zu tun ist: „Der Werth eines Menschen liegt nicht in seiner Nützlichkeit: denn er bestünde fort, selbst wenn es Niemanden gäbe, dem er zu nützen wüßte.“ (N 1885/87, 10[31]; 12, 471) Und weil die höchste Tugend unnützlich und eine schenkende Tugend ist. (vgl. Z, 97) Eher aus der gestaltenden Lebenskraft des vornehmen Menschen wird der Begriff ‚gut‘ geboren: „Aus diesem Pathos der Distanz heraus haben sie sich das Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe auszuprägen, erst genommen.“ (G.M, 259) Der Begriff ‚gut‘ ist nicht passiv auf die anderen Menschen angewiesen. Vielmehr haben vornehme Menschen ihn selbst ausgeprägt. ‚Wertschätzung‘ als ‚Wille zur Macht‘ kann man auch hier noch mal spüren. Ein aktiv gestaltender ‚Wille zur Macht‘ des vornehmen Menschen hat den Begriff ‚gut‘ geboren. Englische Psychologen haben Nietzsche zufolge diese Rolle des ‚Willens zur Macht‘ übersehen. Die vornehme Moral hat mit der Nützlichkeit und dem Lob nichts zu tun. Im Gegenteil ist sie aus dem Vornehmen heraus selbst aktiv und spontan entstanden. Mit diesem Zusammenhang hat Nietzsche die verschiedenen vornehmen Vorstellungen von dem Guten auf die gleiche Begriffs-Verwandlung zurückgeleitet: seelisch-vornehm, edel, seelisch-hochgeartet und seelisch privilegiert. (G.M, 261) Das ‚Pathos der Distanz‘, das dem ‚Willen zur Macht‘ entspringt, ist das wichtigste Moment der Wertschätzung des vornehmen Menschen. Die vornehme Moral ist spontan entstanden. Die Spontaneität ist eine besondere Beschaffenheit der vornehmen-Moral. „sie agirt und wächst spontan, sie sucht ihren Gegensatz nur auf, um zu sich selber noch dankbarer, noch frohlockender Ja zu sa-

Macht kommenden Herrschaftstypus.“ (Hervorhebung v. Vf) Volker Gerhardt, Ressentiment und Apokalypse, Nietzsches Kritik endzeitlicher Visionen. In Edmund Braun (Hrsg.), Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie, S. 286. Vgl. auch Henning Ottmann, a.a.O., S. 320.

⁹ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 274

gen,- ihr negativer Begriff 'niedrig' 'gemein' 'schlecht' ist nur ein nach gebornes blasses Contrastbild im Verhältniss zu ihrem positiven.“¹⁰

Nun soll der Sklavenaufstand in der Moral erklärt werden, der die vornehme Moral umgewertet und dabei zweitausendjährig und bis heute siegreich gemacht hat. Um die Reaktivität der Sklaven-Moral zu verstehen, soll die sozial-politische Lage der Sklaven und die damit eng zusammenhängende physiologische Lage erklärt werden. Daraus kann man verstehen, warum der Sklave ein Ressentiment-Mensch ist. Sklaven sind in der Lage, an andauernder Ohnmacht zu leiden. Wegen der andauernden Ohnmacht können sie nicht den Schmerz ihres Lebens umsetzen. Sie sind ohnmächtig, den Schmerz zu verdauen. Dagegen können die Herren mit verschiedenen Methoden den Schmerz umsetzen. Sie können mit den Personen, die ihnen Schmerz antun, direkt kämpfen, ein typisches Beispiel ist das Duell. Sie können durch andere Amusements einfach den Schmerz vergessen. Im Gegenteil blockiert die Ohnmacht des Sklaven die Möglichkeit der Schmerzumsetzung. Darum ist das Leiden des Sklaven chronisch, anders als das des Herrn. Der chronische Schmerz verwandelt sich in geistige Rache. Durch die Affekt-Entladung (=Rache) betäuben und erleichtern die Sklaven ihren Schmerz. (G.M, 374) Die geistige Rache ist die einzige Möglichkeit, mit der ein Sklave seinen Schmerz stillen kann. Die besondere Beschaffenheit der Sklaven-Rache wird dadurch klar, wobei wir sie mit der Herren-Rache vergleichen. Das Gefühl der Rache ist eine heftige Emotion, die sich entladen soll. Die Rache des Herrn wird direkt entladen, oder sie wird nicht ernst genommen, denn ein Herren-Mensch kann noch stärkeren Schmerz verdauen als ein Sklave. Die Rache des Herrn ist extrovertiert, darum ist sie vorübergehend. Sie wird nicht verinnerlicht und in der Seele angehäuft: „Das Ressentiment des vornehmen Menschen selbst, wenn es an ihm auftritt, vollzieht und erschöpft sich nämlich in einer sofortigen Reaktion, es vergiftet darum nicht.“¹¹ Im Gegenteil wird die Rache der Sklaven, wegen ihrer Ohnmacht, introvertiert und angehäuft, wobei eine Vergiftung durch Rache an Leib und Seele entsteht: „einen Rachedenken aber haben, ohne Kraft und Muth, ihn auszuführen, heisst ein chronisches Leiden, eine Vergiftung an Leib und Seele mit sich herumtragen.“¹² Im Vergleich mit dem Herrn, ist der Sklave gegen den Schmerz sehr empfindlich, nicht weil er eine feine Empfindung hat, sondern weil er ein schwacher Mensch ist. Er wird zu leicht verletzt. Er kann den Schmerz nicht gut überwinden, wie der Herr es tut. Der Sklave ist ein extrem empfindlicher Mensch. Die Empfindlichkeit des Sklaven kann mit der Vergeßlichkeit des Herrn verglichen werden. In diesem Sinne ist die Vergeßlichkeit Nietzsches zufolge eine unerläßliche Bedingung des gesunden Menschen: „Eben dieses notwendig vergessliche Thier, an dem das Vergessen eine Kraft eine Form der starken Gesundheit darstellt.“¹³ Daher ist der Sklave ein Dyspeptiker, der nicht gut Schmerz verdauen und nicht vergessen kann. Bisher wird der Prozeß der Umwandlung: Schmerz—>Rache vom Sklaven erklärt. Der Sklave ist ein ohnmächtiger Mensch, der chronisch am Leben leidet. Er ist ein Typus des Menschen, der sich auch auf heutige Menschen bezieht. Den Menschen-Typus des Nietzscheschen Sklaven kann man auch in modernen demokratischen Gesellschaften finden.

Die zweite Übergangsphase der Sklaven-Moral bezieht sich auf den Begriff ‚Täter‘, der für das Leiden der Sklaven verantwortlich zu scheint. Die Sklaven-Wertvorstellung erdichtet diesen Täter, damit die Sklaven ihre Schmerzen zum Ausgleich und in Ruhe bringen können. Denn die Rache braucht einen Gegenstand, an dem der rachgierige Affekt entladen werden kann. Der Täter wird als die Ursache des Leidens des Sklaven erdichtet. Auf diesen Vorwand (=Täter) hin kann nun die Rache entladen werden. Aber die Rache des Sklaven ist immer imaginär, sie kann nicht realisiert werden. Die imaginäre Beschaffenheit der Sklaven-Rache gebärt die pathologisch übermäßig introvertierte Welt des Sklaven. Aus diesem Grund nennt Nietzsche die Klugheit als eine Existenzbedingung des Sklaven: „Eine Rasse solcher Menschen des Ressentiment wird nothwendig endlich klüger sein als irgend eine vornehme Rasse, sie wird die Klugheit auch in ganz anderem Maasse ehren: nämlich als eine Existenzbedingung ersten Ranges, während die Klugheit bei vornehmen Menschen leicht einen feinen Beigeschmack von Luxus und Raffinement an sich hat.“¹⁴

¹⁰ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 271

¹¹ Friedrich Nietzsche, G.M , S. 273

¹² Friedrich Nietzsche, a.a.O., S.77

¹³ Friedrich Nietzsche, a.a.O., S. 292

¹⁴ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 272-273

Auf keinen Fall bedeutet dieser Satz, daß die Vornehmen dumm sind. Es muß dann erklärt werden, was die Klugheit des Sklaven bedeutet und was bei der Umwandlung des Sklaven (Schmerz—>Rache—>Täter) entstanden ist. Der Schmerz wird gleichsam von der Gegenwart in die Vergangenheit, an einen Ausgangspunkt zurückverlegt, also an einen Täter. Durch die Zeitverschiebung des Schmerzes bekommen Sklaven die Möglichkeit, eine geistige Welt zu entwickeln: „Die menschliche Geschichte wäre eine gar zu dumme Sache ohne den Geist, der von den Ohnmächtigen her in sie gekommen ist.“¹⁵ Hiermit finden wir eine wichtige Rolle der Sklaven-Wertumwertung, die den menschlichen Geist entwickelt hat, aus dem der freie Geist geboren werden kann. Dieser Geist ist zwar ein Ressentiment-Geist, die Sklaven-Wertumwertung hat jedoch eine positive Rolle in der menschlichen Geschichte gespielt: die Entstehung des menschlichen Geistes. Die Überwindung des Ressentiment-Geistes ist eine wichtige Aufgabe des freien Geistes.

Bisher wurden drei wichtige Begriffe bei der Entstehung der Sklaven-Moral im Hinblick auf die Übergangsphasen vor Augen geführt: Schmerz—>Rache—>Täter. Das Ressentiment der Sklaven durch drei Übergangsphasen orientiert sich am Täter. Darum kann dieses Ressentiment als ein politisches Ressentiment definiert werden. Die Sklaven-Moral ist reaktiv. Denn sie entsteht, indem sie nur auf Herren-Moral reagiert. Diese Reaktivität hat Gilles Deleuze mit einem interessanten Satz geschildert: „Du bist böse, also bin ich gut.“¹⁶ Wie schon gesehen, fängt die Herren-Moral Nietzsche zufolge mit Begriffen wie: gut, vornehm, mächtig, schön, glücklich, gottgeliebt, usw. an. Im Gegenteil dazu beginnt die Sklaven-Moral mit Begriffen wie: böse, grausam, lüstern, unersättlich, gottlos, usw. Das Ressentiment ist einer der wichtigsten Anstösse, aus dem die Sklaven-Moral entsteht. Nietzsche kritisiert, daß die ‚guten‘ Begriffe der Herren-Moral durch das Giftauge des Ressentiments umgewertet wurde. (G.M., 274) Nietzsche hat eine typische Umwertung des Sklaven in der Bibel angeführt: „Seht doch, liebe Brüder, auf eure Berufung. Nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Angesehene sind berufen. Sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er die Weisen zuschanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er zuschanden mache, was stark ist; und das Geringe vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, was das nichts ist, damit er zunichte mache, was etwas ist, damit sich kein Mensch vor Gott rühme.“ (1 Korinther, 1: 26-29, A.C., 223)

Die christliche Moral ist Nietzsche zufolge ein Aufstand alles ‚Am-Boden-Kriechenden‘ gegen das, was Höhe hat. (A.C., 218) Nietzsche denkt, daß Gottes Vorzug am oben genannten Satz schon ein Ressentiment ist. Die wichtigste Tugend des Christen, die Demut, wird deshalb von Nietzsche als eine rachgierige Tugend begriffen. Aber Demut ist für die Christen der einzige Verbindungsgang, der die Menschen zu Gott führt: „Gott widersteht den Hochmütigen, aber den Demütigen gibt er Gnade.“ (1 Petrus 5:5) Wie wir in Kapitel 4.2 gesehen haben, verurteilt Nietzsche das Christentum als eine größte Lüge. Er kritisiert damit die christliche Liebe als ein Ressentiment und ein heimtückisches Machtmittel der Niedergeschlagenen. Sie ist dem Wesen nach ein verborgener ‚Wille zur Macht‘ der niedergeschlagenen Juden. Die freigeistige Wahrhaftigkeit soll Nietzsche zufolge deshalb die christlich lügnerische Wahrhaftigkeit (=Ressentiment) ersetzen. Er schildert diesen Prozeß als ‚Selbstaufhebung‘ und ‚Selbstüberwindung‘. (G.M., 410) Aber wie kann Nietzsche trotz der vielen Wahrheitsansprüche in der Bibel so entschlossen zu dem Urteil kommen, daß das Christentum eine verborgene Lüge ist?

„Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten.“ (2 Mose 20:16)

„Ich sage die Wahrheit in Christus und lüge nicht.“ (Römer 9:1)

„Gott, der Vater des Herrn Jesus, der gelobt sei in Ewigkeit, weiß, dass ich nicht lüge.“ (2 Korinther 11:31)

Wir müssen danach fragen, warum man an Nietzsches Wahrhaftigkeit glauben soll, warum man im Gegenteil die christliche Wahrhaftigkeit als Lüge verurteilen soll, aus welchem Grund Nietzsche dies so entschlossen feststellen kann. Seine harte Feststellung gründet sich auf seinen harten

¹⁵ Friedrich Nietzsche, a.a.O., S. 267

¹⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche und Philosophie*, S. 132

Glauben, einen Atheismus, der die Verurteilung aller christlichen Ansprüche als Lüge gründlich legitimiert. In diesem Punkt ist die Struktur von Nietzsches Rede nicht anders als die Bibel. Beide Ansprüche basieren auf Glauben. Aber Nietzsches Anspruch ist eher weniger logisch als der der Bibel. Nietzsche setzt der wirklichkeitsfremden Religion (=Glaube) die wirklichkeitsentsprechende Wissenschaft entgegen, wie ich in Kapitel 3 dargelegt habe. (vgl. Zitat 13) Aber Nietzsches Wissenschaftlichkeit basiert eher auf seinen philosophischen Prämissen. Dagegen gründet die Bibel von Anfang an ihren Anspruch auf Glauben. Die Christen halten die Bibel für die Offenbarung Gottes. Gottes Absicht kann nicht, braucht nicht, darf nicht bewiesen werden. Darum ist es folgerichtig, daß das Christentum sich auf Glauben gründet. Der Glaube führt über die Grenzen des menschlichen Wissens hinaus. Der Glaube ist dem Christentum viel wichtiger als die Folgerichtigkeit, der sie sogar berechtigt. Das meint nicht, daß im Christentum die Dummheit und Unklarheit gelobt werden, sondern die Christen erkennen die Begrenztheit menschlichen Wissens an. Darum liegt die wichtigste Quelle der Erkenntnis des Christentums im Glauben: „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Erkenntnis. Die Toren verachten Weisheit und Zucht.“ (Sprüche 1:7) Das besagt natürlich nicht, daß die menschliche Vernunft bedeutungslos ist, sondern sie soll sich auf den Glauben richten. Jesus Christus betont auch den Glauben im Sturm auf dem Galiläa-See, wenn seine Jünger sich vor dem Tod fürchten: „Was seid ihr so furchtsam? Habt ihr noch keinen Glauben? (Markus 4:40) Der Glaube ist hier schon eine Weisheit, mit der man einer kritischen Situation entkommen kann.

Wie wir in Kapitel 3 gesehen haben, schätzt Nietzsche, obwohl seine Gedanken unbemerkt zwischen positivistischer Wissenschaftlichkeit und anti-positivistischer Gesinnung schwanken, auf jeden Fall die aufklärerische Kraft der Wissenschaft. (Die Beziehung zwischen Wissenschaftlichkeit und ihren philosophischen Voraussetzungen wird weiter diskutiert, indem die Beziehung zwischen Wissenschaft und Philosophie bei Nietzsche insgesamt in Kapitel 5.3 behandelt wird.) Hier kann man noch ein Schlachtfeld zwischen Rom und Judäa finden. Das Erstere findet den Schlüssel der Erlösung im Wissen, das Letztere dagegen im Glauben. Rom gegen Judäa erscheint hier als Wissen gegen Glauben: „Die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus,....den Griechen eine Torheit“ (1. Korinther 1:22.23) Hinter den Entgegensetzungen: Rom gegen Judäa und davon ausgehend griechische Rationalität gegen christlichen Glauben und Renaissance gegen Reformation, kann man den Kampf zwischen Wissenschaftlichkeit und Glaube finden.

Wie wir bisher gesehen haben, lautet Nietzsches Hypothese: die christliche Moral (Gut/Böse) ist ein rachgieriger Aufstand der Niedergeschlagenen, weil sie eine heimtückische Lüge ist. Nietzsches Kritik der christlichen Moral basiert auf fragwürdigen Voraussetzungen. Die Gleichsetzung von Entstehung mit Geltung als eine fragwürdige Voraussetzung wird in Kapitel 5.1 kritisiert.

4.2.2 Die entscheidende Rolle des Priesters: die Richtungsveränderung des Ressentiments

Vor allem muß die Kritik an Jesus von den an seinen Jüngern, also den Priestern (besonders Paulus), unterschieden werden. Denn Nietzsche unterscheidet die beiden deutlich. Nietzsche zufolge haben wir zwei unterschiedliche Ebenen der Christentums-Kritik: die Kritik an Jesus Christus und die an den Priestern. (Dieser Unterschied wird später behandelt.) Darum darf die Kritik Nietzsches an den Priestern nicht direkt auf Jesus bezogen werden. Logischerweise wird Nietzsches Kritik an Jesus zunächst behandelt, denn die Priester haben nach Nietzsche Jesu Lehre verfälscht.

Nietzsches hauptsächliches Interesse liegt darin, welcher Typus Jesus ist: „Was mich angeht, ist der psychologische Typus des Erlösers.“ (A.C., 199) Nietzsche zeigt den Typus Jesus, indem er zwei Typen (Genie und Held) von Jesus bei Renan kritisiert. Gegen diese Typen bezeichnet Nietzsche Jesus mit dem Typus ‚Idiot‘, der unfähig zum Widerstand ist. Nietzsche denkt, daß diese Unfähigkeit der christlichen Moral zugrunde liegt. (A.C., 199-200) Jesu Lehre kann als friedliche Liebe bezeichnet werden, die keinen Widerstand leistet. Er hat seine Lehre in seiner Lebenspraxis vollzogen, z. B. in seinem Tod am Kreuz. Die christliche Liebe ist nach Nietzsche in ihrem Kern nur eine Unfähigkeit zum Widerstand. Der Typus ‚Idiot‘ bezeichnet diese Unfähigkeit. Die christliche Liebe ist den Christen die wertvollste Sache der Welt, die die sündhaften Menschen erlöst hat, im Gegenteil dazu ist sie Nietzsche bloß eine Unfähigkeit. Nietzsche hat den Wert der christlichen Liebe umgewertet. Die christliche Liebe ist Nietzsche zufolge ein Décadence-Phänomen: die Liebe als einzige und letzte Lebens-Möglichkeit. Er verfolgt die Ursache dieses Phänomens. Die Ursache

liegt in der Instinkt-Ausschließung aller Abneigung und Feindschaft, Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, welche jedes Widerstreben, Widersterben-Müssen als unerträgliche Unlust empfindet. (A.C., 201) Hier findet man wieder ein Sklaventum des Geistes: extreme Leidsempfindlichkeit, die wir in Kapitel 4.2.1 behandelt haben. Die Liebe Jesu ist nur Erscheinung, in ihrem Kern liegt Unfähigkeit und extreme Leidempfindlichkeit. Nietzsches Kritik an der Liebe Jesu endet nicht hier. Diese Liebe bedeutet auch Haß gegen die Realität. Liebe erscheint hier als eine Folge der Leidempfindlichkeit, die jede Berührung mit der Realität zu tief empfindet. Die Berührung verursacht das Leiden. Die Liebe ist nur Folge des Nein-Sagens gegen die Realität als Leidursache. Die hinter der Liebe liegende Leidempfindlichkeit und die daraus folgende Unfähigkeit sind Nietzsche zufolge das Wesen der christlichen Liebe. Diese zwei Erscheinungen: Leidempfindlichkeit und Unfähigkeit sind typische Décadence-Phänomene, die man auch beim Hedonismus finden kann. Nietzsche hat z.B. Epikur für ein Beispiel der hedonistischen Dekadenz gehalten. (A.C., 201) (Nietzsches Kritik des Hedonismus wird in Kapitel 7.3 noch ausführlicher behandelt, wo ich die philosophische Bedeutung des Leides behandle.)

„Die Furcht vor Schmerz, selbst vor dem Unendlich-Kleinen im Schmerz. Sie kann gar nicht anders enden als in einer Religion der Liebe.“¹⁷

Nietzsches Kritik versucht die Maske der christlichen Liebe abzureißen. Jedenfalls ist Jesus nach Nietzsche kein Begründer des christlichen Ressentiments, weil er ein unfähiger Idiot ist. Man darf deshalb nicht aus den Augen verlieren, daß Nietzsche Jesus und seine Zöglinge — besonders Paulus — begrifflich unterschieden hat, d.h. Idiot und Ressentiment-Mensch. Trotzdem ist Nietzsches Kritik an der christlichen Liebe schon eine Kriegserklärung gegen das Christentum, weil die Liebe das Wesen des christlichen Gottes ist: „Gott ist die Liebe und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.“ (1 Johannes 4:16) Die ganz gegensätzlichen Urteile über die Liebe werden ans Licht gezogen. Die Ursache dieses Gegensatzes soll nun untersucht werden. Wie ich in Kapitel 3 kurz erklärt habe, haben Nietzsche und das Christentum ganz gegensätzliche Standpunkte, von denen sie aus die Menschen und die Welt verstehen. Das unterschiedliche Verstehen der Liebe kann aus den gegensätzlichen Standpunkten erklärt werden. Der Leib ist Nietzsche viel wesentlicher als die lügnerische Seele und das oberflächliche Bewußtsein, das eine spätere Entwicklung des Leibes ist. Diesen Gedanken hat Nietzsche mit dem Begriff ‚Leitfaden des Leibes‘ bezeichnet. (N 1885, 36[35];11, 565) Der Leib ist ein Organismus. Darum hat Nietzsche seine wissenschaftliche Methode ‚Physiologie‘ genannt. Seine wichtigste Lehre der ‚Wille zur Macht‘ entspringt einer physiologischen Betrachtung des Menschen. Das besagt natürlich nicht, daß der ‚Wille zur Macht‘ bloß ein physiologischer Begriff ist. Er hat auch einen anderen Sinn: cosmologischen, der die Welt als ‚Wille zur Macht‘ erklärt. Die Begriffe ‚Wille zur Macht‘, ‚Physiologie‘ und ‚Leib‘ hängen eng zusammen. Sie können nicht getrennt verstanden werden. Im Gegenteil hat das Christentum ganz andere zentrale Begriffe, die Nietzsche einfach als Lüge verurteilt hat. In die Darstellung des christlichen Gottes können die zentralen Begriffe des Christentums induziert werden.

„Wer nicht liebt, der kennt Gott nicht; denn Gott ist die Liebe.“ (1 Johannes 4:8)

„Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ (Johannes 4:24)

Man kann hier zwei Eigenschaften Gottes finden: Liebe und Geist. Der Mensch ist einziges Geschöpf, das nach dem Bild Gottes geschaffen wurde: „Und Gott sprach: lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei.“ (1 Mose 1:26) Der Mensch ist Gott gleich gemacht worden, obwohl er wegen seines Sündenfalls seine gottgleichen Eigenschaften verfälscht hat. Trotzdem enthält der Mensch Gottes Eigenschaften: Liebe und Geist in verfälschter Gestalt. Gott ist ein liebevoller Geist. Man kann hier zwei unversöhnliche Gegensätze finden. Liebe gegen ‚Willen zur Macht‘, Geist gegen Leib. Der erste Gegensatz wird nur hier behandelt, damit man das unter-

¹⁷ Friedrich Nietzsche, A.C., a.a.O.

schiedliche Verstehen der Liebe zwischen Christentum und Nietzsche deutlich begreifen kann. Letzteres wird später behandelt. Den zweiten Gegensatz zu erklären ist ein zentraler Inhalt des Kapitels 5.3: Nietzsches Kritik der Metaphysik im Hinblick auf den Anti-Intellektualismus: erkenntnistheoretische Betonung der Einheit des menschlichen Daseins als metaphysischer Zwiespalt zwischen Geist und Körper.

Nietzsche verurteilt den Wert der Liebe nicht vollkommen. Er verneint nur den Wert der christlichen Liebe als ‚Dekadenz‘. Deswegen sollte man untersuchen, wie Nietzsche die rechtschaffene Liebe betrachtet hat. Die wertvolle Liebe Nietzsches schließt nicht Eifersucht, Neid, Wettbewerb und Haß im vornehmen Sinne aus. Sein Liebes-Begriff hat mit der menschlichen Aktivität zu tun, die eine Erscheinung des aktiven ‚Willens zur Macht‘ ist, der wesentlich anders ist als christliche Liebe. „Will man einen Freund haben, so muss man auch für ihn Krieg führen wollen: und um Krieg zu führen, muss man Feind sein können....In seinem Freunde soll man seinen besten Feind haben. Du sollst ihm am nächsten mit dem Herzen sein, wenn du ihm widerstrebst.“¹⁸ Der Gegensatz zwischen Nietzsche und Jesus erscheint hier als Aktivität (=Fähigkeit) gegen Unfähigkeit. Das Wesen der Welt einschließlich die Menschen werden vom Christentum und Nietzsche total unterschiedlich begriffen: ‚Gott ist die Liebe‘ gegen ‚Willen zur Macht‘. Das philosophische Prinzip des ‚Willen zur Macht‘ ist seitens des Christentum partiell annehmbar, weil seit dem Sündenfall die Welt verdorben ist. Der Sündenfall hat den Gottes-Fluch in die Welt gebracht. Als Folge dieses Fluchs ist der Zwiespalt als Resultat der Sünde ausgebrochen, zwischen Gott und Menschen, Ich und Ich, Menschen und Menschen, Menschen und Natur und zwischen Natur und Natur.¹⁹ Der Mensch wird aus dem Garten Eden gewiesen, wo er die direkte und klare Kommunikation mit Gott genossen hat. (1. Mose 3:23) Der Zwiespalt mit sich selbst und den anderen Menschen ist entstanden. Wegen der Angst, die sein Schuldbewußtsein hervorruft, versteckt Adam sich vor Gottes Ruf. Er versteckt sich auch wegen der Schande, weil er sich erst nach dem Sündenfall seiner Nacktheit schämt. (a.a.O., 3:10) Adam schiebt die Schuld auf seine Frau und die Schlange. Die harmonische menschliche Beziehung ist so in Zwiespalt geraten. (a.a.O., 3:12-13) Die Erde wird von Gott verflucht, damit der Mensch sich nur mit Mühsal von ihrer nähren kann. (a.a.O., 3:17) Und die Erde ist dem Mensch nicht mehr untertan. Der Mensch hat die Herrschaft, die Gott ihm gegeben hat, verloren. Die Natur widerstrebt ihm nun. (a.a.O., 1: 28, 3:18) Die Harmonie des Menschen mit den Tieren ist gebrochen. Sie haben nun Angst vor ihm. (a.a.O., 9:2) Der Sündenfall verursacht auch den Zwiespalt zwischen Natur und Natur. Die Sintflut vertilgt alles Lebendige. (a.a.O., 7:4) Der Sündenfall verursacht das erste Verbluten eines Tieres (a.a.O., 3:21) Vor dem Sündenfall ernährte sich der Mensch vegetarisch. Nun hat die Fleischkost begonnen. (a.a.O., 1: 29, 9:3) Die friedliche, liebevolle und harmonische Welt vor dem Sündenfall, die durch die Wiederkunft des Heilandes wieder hergestellt werden soll, kann man aus der Vorhersage des Propheten Jesaja erraten.

„Da werden die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Panther bei den Böcken lagern. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh miteinander treiben....und Löwen werden Stroh fressen.“ (Jesaja 11:6-7)

Jesajas Weltanschauung kritisiert Nietzsche in zwei Punkten. Erstens ist die Vorstellung des Stroh fressenden Löwen ein heimtückisches Ressentiment der Christen, die nicht den Löwe bekämpfen können, unter dem Vorwand der friedlichen Liebe.. Sie wollen mit dieser Liebe die stärkste Waffe des Löwen entwapfen, damit er seinen ‚Willen zur Macht‘ verneint. Aus diesem Grunde denkt Nietzsche, daß die christliche Liebe aus dem Ressentiment entstanden ist. „Dass man aber ja nicht vermeine, sie (=die christliche Liebe) sei etwa als die eigentliche Verneinung jenes Durstes nach Rache, als der Gegensatz des jüdischen Hasses emporgewachsen! Nein, das Umgekehrte ist die Wahrheit! Diese Liebe wuchs aus ihm heraus.“²⁰

Nietzsche kritisiert, daß ‚Gott ist Liebe‘ im Grunde ein rachgieriger Gedanke ist.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, Z, S. 71-72

¹⁹ Über die 5 Zwiespalte vgl. F.A. Schaeffer, 1972, insbesondere das fünfte Kapitel

²⁰ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 268

Zwietens bedeutet Jesajas Vorstellung eine Verneinung der Welt, die wesentlich ‚Wille zur Macht‘ ist. Die an dieser Welt leidende Menschen haben ihren Gegensatz erfunden. Das ist das Wesen der kampfflosen, liebevollen Welt des Christentums. Hier findet Nietzsche ein metaphysisches Ressentiment, das Jenseits-Vorstellungen hervorbringt. (Dies wird in Kapitel 5.3: Nietzsches Kritik der Metaphysik im Hinblick auf den Anti-Intellektualismus, noch gründlicher behandelt) Im Christentum gibt es einen Zwiespalt zwischen zwei Welten, die perfekte sündenfreie Welt, Gottes Reich, und die sündhafte Welt, die menschliche Welt. Der ‚Wille zur Macht‘ kann vom Christentum als eine Auffassung dieser menschlichen Welt akzeptiert werden. Aber der christliche Schwerpunkt liegt nicht in dieser menschlichen Welt, sondern in der Wiederherstellung von Gottes Reich. Jetzt kann man leicht begreifen, warum Nietzsche den christlichen Begriff der ‚Sünde‘ aus der Welt schaffen wollte. Er mußte diesen Begriff verneinen, damit er den Zwiespalt der zwei Welten überwinden konnte und damit einzig die menschliche Welt bejahen konnte. Um den ‚Willen zur Macht‘ gegen die christliche Weltauffassung aufrecht zu erhalten, muß Nietzsche logischerweise den Begriff ‚Sünde‘ verurteilen. Daraus resultiert seine neue Weltauffassung: die ‚Unschuld der Welt‘, einschließlich der Menschen (Dies wird in Kapitel 5.5: Die Kritik des freien Willens und die Unverantwortlichkeit der moralischen Handlungen, ausführlich behandelt) Die sündenfreie, unschuldige Welt wird von Nietzsche endlich mit dem Begriff ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ bezeichnet. (Dies wird in Kapitel 7.2: Die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen, ausführlich behandelt) Hier findet man noch andere Gegensätze zwischen Christentum und Nietzsche: die sündhafte Welt gegen die unschuldige Welt, das ewige Reich Gottes gegen die ewige Wiederkehr des Gleichen und die christliche Verneinung gegen Nietzsches Bejahung. Die christliche Bejahung kann nur nach der Verneinung kommen, weil ohne Bekenntnis der Sündhaftigkeit des Ichs und der Welt das Christentum überhaupt nicht existieren kann. Die Sehnsucht nach Gottes Reich z. B. kann nur nach der Verneinung der sündhaften menschlichen Welt existieren. Diese Negativität hat Nietzsche scharfsinnig registriert. Er versucht deshalb ohne Verneinung, Menschen und Welt zu bejahen. Das Christentum begreift den Sündenfall als geschichtliche Realität, den die ersten Menschen — Adam und seine Frau — in die Welt gebracht haben. Dagegen denkt Nietzsche, daß der Sündenfall eine bloße Einbildung ist, die der Ressentiment-Mensch erfunden hat. Den oben dargelegten drei Gegensätzen liegen diese unterschiedlichen Gedanken zugrunde.

Logischerweise liegt Nietzsche zufolge die Ursache der Zwiespalte nicht im Sündenfall. Der Zwiespalt zwischen Gott und den Menschen existiert nicht, weil Gott nicht existiert. Darum bedeutet dieser Zwiespalt eine Selbstverkleinerung des Menschen. Der Zwiespalt zwischen Ich und Ich wird von Nietzsche als menschliche Erkrankung begriffen. (Dies wird in Kapitel 5.4: Die Rolle der Gewalt für die Gestaltung des moralischen Menschen: die Genealogie des Schuldbewußtseins und des schlechten Gewissen, behandelt. Die anderen Zwiespalte: zwischen Menschen und Menschen, zwischen Menschen und Natur, zwischen Natur und Natur sind keine absolut negativen Erscheinungen, weil sie im Grunde natürliche Phänomene in der Welt des ‚Willens zur Macht‘ sind. Nietzsche bejaht deshalb die ausbeuterische Eigenschaft des Lebens „Die Ausbeutung gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in's Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.“²¹

Die Überwindung der Zwiespalte liegt Nietzsche zufolge nicht in der Wiederherstellung von Gottes Reiches. Der erste Zwiespalt kann dadurch überwunden werden, daß der Mensch durch das Übermenschentum selbst die Rolle Gottes ersetzt. (Vgl. Kapitel 7.3: Die Tugend des freien Geistes) Der zweite Zwiespalt wird durch die Befreiung von Schuldbewußtsein und schlechtem Gewissen ermöglicht. Die übrigen Zwiespalte sind nicht absolut negativ. Sie sind kein Gegenstand der Überwindung.

Nun gehen wir auf das Thema ‚Priester‘ ein. Zunächst sollen seine unterschiedlichen Eigenschaften im Gegensatz zu Jesus erklärt werden. Nietzsche denkt, daß Jesus im Vergleich mit dem Priester ein ressentimentfreier Mensch ist. Diese Eigenschaft hat er mit dem Typus ‚Idiot‘ bezeichnet. Dagegen erscheint der Priester als Erfinder des Ressentiments, der es anders als die Lehre Jesu in den Vordergrund gestellt hat. Der Tod am Kreuz hat Nietzsche zufolge für Jesus und seine Jünger eine andere Bedeutung. Jesus ist am Kreuz gestorben wie auch seine Lehre von der Liebe ohne Widerstand und Vergeltung. Aber seine Jünger, besonders Paulus, haben diesen Tod anders verstanden und die Lehre Jesu mißverstanden und verfälscht. „Aber seine Jünger waren ferne davon, diesen Tod zu verzeihen, — was evangelisch im höchsten Sinne gewesen wäre; oder gar sich

²¹ Friedrich Nietzsche, J.G.B., S. 208. Vgl. auch G.M., S. 312

zu einem gleichen Tode in sanfter und lieblicher Ruhe des Herzens anzubieten...Gerade das am meisten unevangelische Gefühl, die Rache, kam wieder obenauf. Unmöglich konnte die Sache mit diesem Tode zu Ende sein: man brauchte 'Vergeltung', 'Gericht' (– und doch was kann noch unevangelischer sein als 'Vergeltung', 'Strafe', 'Gericht-Halten'!) Noch einmal kam die populäre Erwartung eines Messias in den Vordergrund; ein historischer Augenblick wurde in's Auge gefasst: das 'Reich Gottes' kommt zum Gericht über seine Feinde...Aber damit ist Alles missverstanden: das 'Reich Gottes' als Schlussakt, als Verheißung!"²² Die Jünger haben Jesus für den Messias gehalten, der die leidenden Juden von Rom befreien wird. Aber er ist am Kreuz hoffnungslos gestorben. Dieser leere Tod hat bestimmt tiefe Verzweiflung hervorgerufen. Nietzsche findet die Ursache der Verfälschung in der Verzweiflung der Jünger: „Unmöglich konnte die Sache mit diesem Tode zu Ende sein.“ Das aus der Verzweiflung resultierende Ressentiment hat den ressentimentfreien Tod am Kreuz verfälscht. Aber es muß erst untersucht werden, ob Nietzsches Unterscheidung zwischen Jesus und seinen Jüngern als ressentimentfreier Idiot und Ressentiment-Mensch plausibel ist. Nietzsche denkt so, als hätte Jesus nicht über Vergeltung, Strafe, Gericht-Halten und das Reich Gottes geredet hätte. Aber Jesus redet darüber sehr häufig: „Und Jesus sprach: ich bin zum Gericht in diese Welt gekommen.“ (Johannes 9:39, vgl. auch a.a.O., 5:27, Matthäus 5:22, 12:36) Jesus stellt sich selbst als Richter dar. Gericht-Halten ist seine wichtigste Aufgabe, die sein Vater-Gott ihm als Aufgabe gegeben hat: „Denn der Vater richtet niemand, sondern hat alles Gericht dem Sohn übergeben.“ (Johannes 5:22) Aus diesen Sätzen kann man zwei Punkte herauslesen. Erstens betonen Jesus und sein Jünger einstimmig Gottesgericht. Nietzsche unterscheidet Jesus von den Priestern dadurch, daß ersterer anders als die Letzteren das Gottes-Reich in der menschlichen Einheit mit Gott findet, die keinen Rachgedanke hat: „Jesus hatte ja den Begriff ‚Schuld‘ selbst abgeschafft, — er hat jede Kluft zwischen Gott und Mensch geleugnet, er erlebte diese Einheit vom Gott als Mensch als seine frohe Botschaft.“ (A.C, 215) Dagegen hat der Priester (=Paulus) Nietzsche zufolge den Begriff von Jesus Gottes-Reich zum Zweck des Ressentiments mit den Begriffen ‚Erlöser‘, ‚Gericht‘, ‚Opfertod‘ und ‚Auferstehung‘ verfälscht. (A.C, a.a.O) Nietzsche denkt, daß durch Paulus die Möglichkeit der Einheit blockiert wird, die prinzipiell alle erreichen können. Aber Jesus hat betont, daß er der einzige Gottessohn ist, der allein jene Einheit ohne Hilfe des Messias verkörpert, daß er allein Gericht halten darf. (Johannes 5:22) Darum ist Nietzsches Unterscheidung zwischen idiotischem Jesus und rachgierigem Paulus unhaltbar. Zweitens ist Jesus kein unfähiger Idiot, weil Gericht-Halten eine starke menschliche Aktivität ist: „Wehe dir, Chorazin! Wehe dir, Besaida!... Doch ich sage euch: Es wird Tyrus und Sidon erträglicher ergehen als am Tage des Gerichts als euch.“ (Matthäus 11:21-22) Wenn man über jemanden Gericht hält, ist man kein unfähiger idiotischer Mensch. Aus diesem Grund ist Nietzsches Typus des ‚Idioten Jesus‘ unhaltbar. Um es kurz zu fassen, sind die Jünger eher Jesus-Nachfolger als Verräter der Lehre ihres Meisters. Entweder sind beide rachgierige Menschen oder beide rachfrei.

Jedenfalls ist Jesus nach Nietzsche kein Erfinder des religiösen Ressentiments, sondern seine Jünger. Sie haben seinen Tod zu eigenem Nutzen durch das Ressentiment umgewertet. Nun wird der Erfinder des religiösen Ressentiments vor Augen geführt, nämlich der Priester. Wir haben in Kapitel 4.2.1 gesehen, daß die Sklaven den Begriff des Täters erfunden haben. Nietzsche untersucht, was nun durch die Hand des Priesters geschehen ist. Wie aus dem Titel dieses Kapitels hervorgeht, denkt Nietzsche, daß der Priester der Richtungs-Veränderer des Ressentiments ist. (G.M, 373) Doch wodurch hat sich die Richtung des Ressentiments verändert? Im politischen Ressentiment haben die Sklaven die Ursache ihres Leidens den Vornehmen zugeschoben, also richtet sich dieses Ressentiments auf den erdichteten Täter, d.h. nach außen. Aber im religiösen Ressentiment richtet es sich nicht auf den Täter, sondern auf den Sklaven selbst, also nach innen. Nietzsche denkt, daß durch den religiösen Kunstgriff des Priesters der zentrale Begriff des religiösen Ressentiments als Selbst-Schuld auf die Bühne getreten ist. „Recht so, mein Schaf! irgend wer muss daran schuld sein: aber du selbst bist dieser Irgend-Wer, du selbst bist daran allein schuld — du selbst bist an dir allein schuld.“... Das ist kühn genug, falsch genug: aber Eins ist damit wenigstens erreicht, damit ist, wie gesagt, die Richtung des Ressentiment --verändert.“²³ Der Priester hat die Richtung des Ressentiments verändert, wobei er das ‚Selbst-Schuld‘ Gefühl der Sklaven geschaffen hat. Aber der Priesterliche Kunstgriff endet hier noch nicht. Der Priester verfeinert das ‚Selbst-Schuld‘ Gefühl, das er zum Begriff der ‚Sünde‘ weiterentwickelt. „Erst unter den Händen des Priesters, dieses eigentlichen Künstlers in Schuldgefühlen, hat es Gestalt gewonnen--oh was

²² Friedrich Nietzsche, A.C, S. 213-214

²³ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 375

für eine Gestalt! Die 'Sünde'.²⁴ Nietzsche begreift den Priester als Erfinder der Selbstschuld und der Sünde. Der Priester als der Richtungsveränderer des politischen Ressentiments hat das religiöse Ressentiment geschaffen. Das besagt, daß das Ressentiment durch den priesterlichen Kunstgriff verinnerlicht wurde. Wenn wir diesen Anspruch Nietzsches annehmen würden, würde der priesterliche Kunstgriff doch sehr viel mit anderen Phänomenen der Verinnerlichung haben: der Entstehung des Schuldbewußtseins und des schlechten Gewissens und der Domestizierung des Menschen. Darum soll Nietzsches Anspruch erst gründlicher untersucht werden, ob der Priester tatsächlich der Richtungsveränderer des Ressentiments ist.

Im Gegensatz zu Nietzsches Anspruch, betont die Bibel von Genesis (=1 Mose) bis zur Offenbarung, daß aufgrund des Sündenfalls der Mensch wesentlich sündhaft ist. Die Sünde kann nur durch Gottes Gnade erlöst werden und im neuen Testament durch die Gnade Jesu Christi, die im Tod am Kreuz ihre Höhepunkt erreicht hat. Die Begriffe 'Sünde' und 'Gnade' bedingen sich gegenseitig. Wenn die Sünde nicht existieren würde, würde die Gnade unnötig werden, und wenn die Gnade nicht existieren würde, würde die Erlösung ebenfalls unmöglich. Damit würde Christus als Erlöser nicht existieren. Die Sünde und die menschliche Sündhaftigkeit wurden nicht vom Priester (=Paulus) erfunden. Wenn die Begriffe 'Sünde' und Sündhaftigkeit erst durch Paulus ihre christliche Bedeutung bekommen hätten, wäre zumindest das alte Testament gehalten. Dagegen kann man schon im zweiten Zwiespalt zwischen Ich und Ich in der Genesis einen Keim des Schuldbewußtseins erblicken, als Adam sich vor Gott versteckt und sich seiner Nacktheit schämt. Und Jesus hat immer über die Sünde und die menschliche Sündhaftigkeit gepredigt: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Ich bin gekommen, die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Gerechten.“ (Lukas 5:31-32) Sie sind unentbehrliche Begriffe der Bibel. Ohne sie wird die Bibel gehalten. Darum ist Nietzsches Anspruch unannehmbar, daß der Priester die Sünde erfunden und damit die Richtung des Ressentiments verändert hat. Paulus ist eher der Nachfolger seines Meisters als dessen Verräter, wie ich schon betont habe. Man darf deshalb nicht die anderen Phänomenen der menschlichen Verinnerlichung mit der priesterlichen Rolle verwirren. Nun soll gefragt werden, welchen Sinn Nietzsches Begriff des 'Priesters' hat, nachdem der Priester als Erfinder des religiösen Ressentiments bestritten worden ist.

Im weiteren Sinne kann der Priester als ein soziologisch allgemeiner Typus begriffen werden, der in öffentlichen Belangen über Definitionsmacht verfügt. (W. Stegmaier, 108, 1994) Also betrifft der Begriff 'Priester' nicht nur die religiöse Ebene. Er ist ein aktueller, kultureller und soziologischer Begriff. Insofern wir uns mit den Phänomenen des religiösen Ressentiments, Schuldbewußtsein, schlechtes Gewissen und Domestizierung der Menschheit im Prozeß der Zivilisierung, beschäftigen, ist es unentbehrlich, daß wir die Rolle des Priesters gründlicher untersuchen. Denn der priesterliche Kunstgriff vertieft die Verinnerlichung des Ressentiments. Priester in diesem Sinne bedeutet nicht Erfinder des religiösen Ressentiments, sondern er ist derjenige, der es zu seiner Herrschaft ausnutzt.

Außer der Rolle der Vertiefung des Ressentiments hat der Priester noch eine wichtige Rolle gespielt, in Nietzsches Worten „einen Krieg der List (des 'Geistes') mehr als der Gewalt.“ (G.M., 372) Also hat er die Herde der Sklaven gegen die Vornehmen organisiert, indem er seine Macht mit Hilfe seiner Definitionsmacht gegenüber den Sklaven ausübte. Der Priester ist ein Hirt, der die geistige Abhängigkeit der Herde für sich selbst ausnutzt. Er beherrscht die Herde mit verschiedenen Methoden: religiöses Ressentiment, Definitionsmacht, Predigt und politische Rede usw. Der Priester beherrscht den Herdengeist, der keine individuelle Autonomie gebären kann. Der Priester ist der Herrscher der Herde, der abhängigen Menschen.

„An sich fehlt alles Krankhafte am Heerdenthier, es ist unschätzbar selbst; aber unfähig, sich zu leiten, braucht es einen 'Hirten' — das verstehen die Priester.“²⁵

²⁴ Friedrich Nietzsche, G.M., S. 389

²⁵ Friedrich Nietzsche, N 1887/89, 23[4]; 13, 605

„Nun bekundet gerade der Priester den zähesten, rücksichtslosesten, den auch unter schwierigsten Bedingungen nie versagenden Machtwillen,...wird höchsten zu verehrende Erscheinungsweise des Lebens. Aber es soll der Machtwille einer Krankheit des Lebens sein, ja ein Machtwille der Schwäche und ein Wille zum Nichts, den er vertritt.“ Wolfgang Müller-Lauter, a.a.O., S. 74

Der Priester ist der wichtigste Feind des freien Geistes, weil der Priester nur durch die Abhängigkeit des Geistes seine Herrschaft bewahren kann. Der Priester und der freie Geist können nicht zusammen existieren. Sie schließen sich aus. Man kann nun gut begreifen, warum Nietzsche so hart den Priester kritisiert hat: „Der Priester ist unser Tschandala, — man soll ihn verfehlen, aushungern, in jede Art Wüste treiben.“ (A.C, 254)

Der Priester muß eine andere Eigenschaft gegenüber der Herde haben, damit er die Herde beherrschen kann. Um die leidende Herde zu verstehen, muß der Priester selbst krank sein, aber um seine Macht über sie auszuüben, muß er anders als die kranke Herde sein. Dieser Umstand prägt die Eigenschaft der priesterlichen Doppelheit. Diese Doppelheit in der Daseinsform des Priesters erscheint auch in seinem Kunstgriff gegenüber der Herde. Weshalb nennt Nietzsche die priesterliche Herrschaft oft ‚Kunst‘? Sie wird klar in dem Pendelspiel des Priesters zwischen der Verneinung des Lebens und der Bejahung des Lebens, wenn er die leidende Herde beherrscht. „Es ist kein Zweifel; aber erst hat er nöthig, zu verwunden, um Arzt zu sein; indem er dann den Schmerz stillt, den die Wunde macht, vergiftet er zugleich die Wunde.“²⁶

Der Priester hält die absolute Verneinung des Lebens (z. B den Selbstmord) in Schranken. Aber er hält gleichzeitig auch die absolute Bejahung in Schranken, indem er die Gesunden krank macht und die daraus folgende Wunde vergiftet. Er ist Arzt, aber gleichzeitig auch verseuchende Bakterie. Der Priester beherrscht die Herde, indem er sie nur in seinem Reich des Pendelspiels zwischen Ja und Nein leben läßt und kein extremes Ja oder Nein zuläßt: „Das Ja beschränkt das Nein....Und das Nein beschränkt das Ja.“ (W. Müller-Lauter, 1971, 72-73) Es ist der heimtückische Kunstgriff des Priesters, daß er die Herde in seinem Pendelspiel zwischen der Verneinung und der Bejahung einsperrt, damit er seine Macht bewahren kann. Der Priester als soziologischer Typus existiert nicht nur in der Kirche, sondern auch auf anderen sozialen Ebenen. Unter priesterlicher Herrschaft kann man keine Selbständigkeit des Daseins erwerben. Um den freien Geist zu erringen, muß man erst die priesterliche Herrschaft überwinden.

²⁶ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 373

5 Moral als Selbstwiderspruch und Widernatur¹

5.1 Moral als Selbstwiderspruch und Widernatur

„Man wird moralisch,--nicht weil man moralisch ist!“²

Mit diesem genealogischen Satz behauptet Nietzsche, daß der Mensch nicht an sich ein moralisches Wesen ist, sondern nach seiner Geburt moralisch gemacht wurde. Man kann damit eine Frage stellen, wie der Mensch moralisch geworden ist. Nietzsche denkt, daß die Unmoralität ursprünglich die Moralität gestaltet hat: „Moral als Werk der Unmoralität.“ (N 1886-87, 7[6]; 12, 276) Den Prozeß der Moralisierung schildert Nietzsche im folgenden als Zwang→Sitte→freier Gehorsam→Instinkt→Tugend (M.A.M., 96). Hiermit erscheint Moral als ein Selbstwiderspruch. Nietzsche kritisiert diesen Selbstwiderspruch hart, nicht weil er damit die Moral vernichten, sondern weil er die Moralität dieses Selbstwiderspruchs überwinden wollte. Wir sollten deshalb erst die Implikation dieses Selbstwiderspruchs genau untersuchen. Man kann zwei Zustände unterscheiden, wenn der Mensch kein an sich moralisches Wesen ist: den vormoralischen Zustand und den moralischen Zustand. (Vgl. J.G.B., 50-51. Nietzsche unterscheidet drei Perioden: die vormoralische, moralische und außermoralische Periode.) Den Mensch der vormoralischen oder außermoralischen Periode kann man mit den Worten Nietzsches als ‚Homo natura‘ bezeichnen. (N 1885/1886, 2[131]; 12, 132) Den ‚Homo natura‘ setzt Nietzsche dem moralischen Menschen entgegen. Damit erscheint der moralische Mensch als ein widernatürliches Wesen. Wir können nun begreifen, warum Nietzsche die Moral als Widernatur kritisiert hat: „...wozu überhaupt Moral, wenn Leben, Natur, Geschichte, unmoralisch“ sind.“ (F.W., 576-577) Hier findet man einen unaufhebbaren Widerspruch zwischen Moral und Leben (=Homo natura). Wir sollten fragen, worin die Natürlichkeit des ‚Homo natura‘ besteht und in welchem Sinne die Moral wider die Natur ist. Nietzsche denkt, daß der Mensch in der vormoralischen Periode naturhaft gewesen war und in der außermoralischen Periode naturhaft wird. Die Moral hat diese Natürlichkeit zerbrochen. Was könnte eine naturhafte Eigenschaft des ‚Homo natura‘ sein?: „...ein Mensch, wie er sein soll: das klingt uns so abgeschmackt wie: „ein Baum, wie er sein soll.“ (N1887/88, 11[132]; 13, 62) Nietzsche vergleicht hier den Menschen mit dem Baum. Ein Baum wird nie durch das Sollen gezwungen werden, weil er keine zweckmäßige Handlung führen kann. Meint Nietzsche, daß der Mensch in der gleichen Lage wie ein Baum ist? Der Vergleich mit dem Baum bedeutet bestimmt nicht, daß der Mensch keine Zweckmäßigkeit hat. Sonst wird die Behauptung des freien Geistes, der einen starken Willen hat, ein leeres Wort. Dieser Wille ist schon auf eine zweckmäßige Handlung ausgerichtet. Was Nietzsche mit jenem Vergleich sagen wollte, soll jetzt verdeutlicht werden. Was er mit jenem Satz hervorheben wollte ist, daß die Moral ein Gegensatz zum ‚laissez aller‘, d.h. ein Zwang, ist, der auf ein Individuum ohne seine Zustimmung ausgeübt wird. „Jede Moral ist, ihm Gegensatz zum laissez aller, ein Stück Tyrannei gegen die Natur.“ (J.G.B., 108) Staatliche, gesellschaftliche, familiäre und traditionelle Zwänge haben den moralischen Menschen gestaltet. Diese Zwänge werden von Nietzsche als Unmoralität der Moral begriffen, weil Zwang oder Gewalt und Moral im Widerspruch stehen. (Die Rolle der Gewalt in der Gestaltung des moralischen Menschen wird in Kapitel 5.4: Die Rolle der Gewalt für die Gestaltung des moralischen Menschen: die Genealogie des Schuldbewußtseins und schlechtes Gewissens, deutlich aufgezeigt.) Man ist unter der Herrschaft der Moral in der Lage eines Sklaven. Die Eigenschaften des Individuums dürfen diesem prinzipiell nicht aufgezwungen, sondern sollen von ihm selbst gestaltet werden. „Dass Niemand dem Menschen seine Eigenschaft giebt, weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern und Vorfahren, noch er selbst (— der Unsinn der hier zuletzt abgelehnten Vorstellung ist als ‚intelligible Freiheit‘ von Kant, vielleicht auch schon von Plato gelehrt worden.).“³

¹ Moral als Widernatur heißt ein Kapitel der Götzen-Dämmerung, vgl. S. 82-87

² Friedrich Nietzsche, M, S. 89

³ Friedrich Nietzsche, G.D., S. 96

Dies ist eine fundamentale Idee des freien Geistes. Nietzsche wollte nicht den Menschen in vollkommene zwanglose Situation umsetzen. Im Gegenteil hat der freie Geist ein sehr hohes Selbstverantwortungsgefühl. (vgl. Kapitel 7.3) Nietzsche wollte nie die Moral vernichten, sondern eine Vernetzung der Moral (N 1887, 9[8]; 12, 342), die die Moralität des freien Geistes ausprägt. Die Widernatürlichkeit der Moral liegt darin, daß sie ein externer Zwang ist. Eine Überwindung der moralischen Widernatürlichkeit heißt, diesen Zwang zu eliminieren, damit die Ebene der Selbstverantwortung eröffnet werden kann.

Zusammengefaßt ist Moral selbstwidersprüchlich und widernatürlich, weil sie aus Unmoralität geboren und ein externer Zwang ist.

Eine kritische Untersuchung dieser beiden Begriffe (Selbstwiderspruch und Widernatürlichkeit) erfolgt in Kapitel 5.4, wo ich den genealogischen Prozeß der Gestaltung des Schuldbewußtseins und schlechten Gewissens kritisch behandle und Nietzsches Unterscheidung der Zustände (vormalischer und moralischer Zustand) einer kritischen Untersuchung unterzogen wird.

5.2 Die unentbehrliche Kritik des Christentums in Bezug auf die Moral

Warum ist die Kritik des Christentums überhaupt unausweichlich, wenn man die Kritik Nietzsches an der Moral behandeln möchte? Vor allem zielt Nietzsches Moralkritik hauptsächlich auf die christliche Moral, denn jede Religion enthält eine immanente Moralität, die eine bestimmte Lebensweise verlangt, wie Nietzsche vom Ursprung der Religionen in *Fröhliche Wissenschaft* gesagt hat: „Die eigentliche Erfindung der Religionsstifter ist einmal: eine bestimmte Art Leben und Alltag der Sitte anzusetzen, welche als disciplina voluntatis wirkt.“⁴ Und Genealogie ist eine wissenschaftliche Methode und Philosophie, für die die konkrete Entstehungsgeschichte eines Dinges als abstrakte ungeschichtliche Allgemeinheit viel wichtiger ist. Es muß darauf geachtet werden, daß es bei Nietzsche kein allgemeines Rezept für die Kritik der Religion und der Moral gibt. Nietzsche hat z.B. den Buddhismus vom Christentum folgendermaßen unterschieden:

„Budda gegen ‘Gekreuzigten’

Innerhalb der nihilistischen Bewegung darf man immer noch die christliche und die buddhistische scharf auseinander halten

:die buddhistische drückt einen schönen Abend aus, eine vollendete Süßigkeit und Milde, -es ist Dankbarkeit gegen alles, was hinten liegt, mit eingerechnet, es fehlt die Bitterkeit, die Enttäuschung, die Rancune

:zuletzt, die hohe geistige Liebe, das Raffinement des physiologischen Widerspruchs ist hinter ihm, auch davon ruht es aus: aber von diesem hat es noch seine geistige Glorie und Sonnenuntergangs- Gluth.(-Herkunft aus den obersten Kasten.-: die christliche Bewegung ist eine Degenerescenz-Bewegung aus Abfalls- und Ausschluß-Elementen aller Artsie hat die Rancune auf dem Grunde gegen alle Wohlgerathene und Herrschende.“ (Hervorhebung v. Vf.)⁵

Jedenfalls sollen Religionen und Moralvorstellungen, die eine Lebensführung anweisen, jede nach ihrer Art untersucht werden. Das Christentum kann in gleichem Sinne kritisiert werden, wie Nietz-

⁴ Friedrich Nietzsche, F.W, S. 589. „Das Wort Gott impliziert in jedem Fall *Orientierung* für das Leben -in welcher Art und Weise auch immer. Für Nietzsche ist ‚Gott‘ eine Interpretation, vorgenommen zur Horizontbildung. Nun eine Interpretation, die sich erübrigt hat und erledigt ist. Und weil es in ihr um Lebensorientierung ging, kann er Gott unter ‘Moral’ einordnen, wobei Nietzsche ‘Moral’ so weit faßt, daß eine Sinngabe von Welt und menschlichem Leben mit einer verpflichtenden Bestimmung der Lebensführung verknüpft wird.“ Dieter Schellong, *Einige Interpretationsfragen zu Nietzsches Verurteilung des Christentums*, In *Nietzsche-Studien*, Bd. 18, S. 345-346

⁵ Friedrich Nietzsche, N 1888, 14[91]; 13, 267-268

sche die christliche Moral kritisiert. Nietzsches Moralkritik zielt hauptsächlich auf die christliche Moral. Die Kritik anderer Moralen und moralischer Handlungen hat andere Untersuchungsebenen, z.B. die Kritik der buddhistischen Moral und Wertsetzung als ‚Wille zur Macht‘. Die Ebene erster Kritik ist kurz angedeutet worden, wobei ich in Kapitel 3 Nietzsches Begriff des ‚asiatischen Nihilismus‘ behandelt und in diesem Kapitel Buddhismus von Christentum unterschieden habe. Die Ebene letzter Kritik wurde in Kapitel 4.1 dargelegt, wobei die Beziehung der drei Begriffe, ‚Wertschätzung‘, ‚Leben‘ und ‚Wille zur Macht‘ erklärt wurde. Nun wird die christliche Moral mit Bezug auf das Christentum behandelt. Welche Eigenschaften hat das Christentum, die seine Moralität ausgeprägt haben? Zunächst wird die Rolle des Christentums in seiner Entstehung untersucht, damit man Nietzsches Kritik an der christlichen Moral begreifen kann. Denn die Entstehungsgeschichte ist Nietzsche sehr wichtig für die Erklärung der Geltung einer Moral.

„Jesus (oder Paulus) zum Beispiel fand das Leben der kleinen Leute in der römischen Provinz vor, ein bescheidenes tugendhaftes gedrücktes Leben: er legte aus, er legte den höchsten Sinn und Werth hinein-und damit den Muth, jede andre Art Leben zu verachten, den stillen Herrenhuter – Fanatismus, das heimliche unterirdische Selbstvertrauen, welches wächst und wächst und endlich bereit ist, ‚die Welt zu überwinden‘ (das heisst Rom und die höheren Stände im ganzen Reiche).“⁶

Wie wir in Kapitel 4.2 gesehen haben, hält Nietzsche das Christentum für ein rachgierigen sklavischen Aufstand. Es ist eine unglückliche Ressentimentsbewegung. Denn das Christentum hat Nietzsche zufolge die Unterdrückten gegen die politisch Vornehmen und deren Ideal, die Mittelmäßigen gegen die Ausnahmen und Privilegierten und die Unbefriedigten gegen die Gesunden und Glücklichen privilegiert. (N1887, 10[77];12, 499-500) Nietzsche leitet hier die Geltung christlicher Moral aus ihrer Entstehungsgeschichte ab. Der Fehlschluß liegt darin, daß Nietzsche Geltung mit Entstehung gleichgesetzt hat. Die Entstehung eines Dinges könnte zwar die Gestaltung seiner Geltung beeinflussen, aber jene kann nicht immer die einzig wichtige Ursache des letzteren sein. Nietzsches Genealogie der christlichen Moralkritik verknüpft den moralischen Geltungsanspruch mit deren Entstehungsgeschichte. In diesem Fall widerspricht Nietzsches Gleichsetzung der Geltung mit der Entstehung seinem genealogischen Prinzip: die Unstimmigkeit der Anderen (vgl. Kapitel 2.3). Die Beziehung zwischen Geltung und Entstehung ist viel komplizierter, als Nietzsche gedacht hat. Es ist nicht so einfach, daß man die Geltung von der Entstehung direkt ableiten darf. Meistens sind die beiden eher unstimmig. Diese Unstimmigkeit wird von Georg Simmel wohl bemerkt: „...es berühre nicht die Schönheit einer Rose, wenn sie auf einem Misthaufen erblühe.“⁷ Obwohl Entstehung und Geltung sich aufeinander beziehen, dürfen die heutigen Christen und christlichen Ideale nicht direkt aus denen, die vor zweitausend Jahren existiert haben, abgeleitet werden.⁸ Nietzsches Kritik an der christlichen Moral zielt nicht nur auf deren sklavischen Ursprung, sondern auf ihren nihilistischen Charakter. Sie ist eine weltverneinende, eine nihilistische Moral. Nietzsche hat scharfsinnig gesehen, daß den christlichen Werten die begriffliche Verneinung ihrer Bejahung vorausgeht, daß die christliche Bejahung eine Reaktion auf die Verneinung ist.

„....als die Unbekannten und doch bekannt; als die Sterbenden, und siehe, wir leben; als die Gezüchtigten und doch nicht getötet; als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts haben und doch alles haben.“ (2 Korinther 6:9-10)

Nietzsche hat recht, daß das Christentum eine weltverneinende nihilistische Religion ist. Das Christentum ist nihilistisch, weil die Verneinung seine Eigenschaften gestaltet hat und die christliche

⁶ Friedrich Nietzsche, F.W, S. 589

⁷ Thomas Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, S. 72

⁸ Zur begrifflichen Beziehung zwischen Entstehung und Geltung vgl. T. Rentsch, a.a. O., S. 68-77, Kritik der Aufhebungen; Genesis und Geltung

Bejahung eine Reaktion ist. Diese Reaktivität christlicher Bejahung hat Nietzsche mit dem Begriff ‚Ressentiment‘ bezeichnet. Für die Christen setzt die Erlösung das Bekenntnis der Sündhaftigkeit

voraus, d.h. im Christentum müssen die negativen Werte den positiven vorhergehen. Denn die Verneinung der Sünde ist unentbehrliche Voraussetzung, daß man überhaupt ein Christ sein kann. Dagegen wollte Nietzsche ohne Verneinung bejahen. Positive Werte sollen ohne Vermittlung der negativen Werte vorkommen. Deswegen kämpft Nietzsche so hart mit der christlichen Sünde. Nietzsches Kritik an der negativen Vermittlung kann man am besten in seiner Kritik an der Dialektik als sklavisches Gedankenmode finden. Nietzsches Kritik an der Dialektik wird später nachvollzogen, wo ich das ‚latente Christentum‘ behandle. Nietzsches Zerstörung des Begriffs ‚Sünde‘ ist ein unausweichlicher Gang, die negative Vermittlung zu überwinden und damit die Aktivität vorbedingungslos in den Vordergrund zu stellen. Diese Notwendigkeit vorbedingungsloser Bejahung entwickelt Nietzsches neues Weltbild als ewige Wiederkehr des Gleichen, das den begrifflichen Raum der Sündhaftigkeit endlich ausgeschlossen hat. (Diese Rolle der ewigen Wiederkehr wird in Kapitel 7.2: Die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen, erklärt.) Die Sündhaftigkeit ist das wichtigste Motiv der christlichen Moral. Im Gegensatz dazu ist die Zerstörung des Begriffs ‚Sündhaftigkeit‘ das wichtigste Motiv von Nietzsches Moralkritik, damit der ‚Wille zur Macht‘ und die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ das sündhafte Weltbild ersetzen können. Man trifft hier auch inkompatible Gegensätze: die christliche Sündhaftigkeit gegen Nietzsches Kritik am christlichen Ressentiment, also die christliche Verneinung und Nietzsches vorbedingungslose Bejahung. Aber anders als Nietzsche glaubt, ist es nicht so einfach, das Christentum bloß als Lüge zu verurteilen, weil das Christentum auf einer anderen Voraussetzung basiert. Das Problem liegt nicht darin, das lügnerische Christentum von den wahrhaftigen Gedanken Nietzsches zu unterscheiden, sondern darin, welchen Standpunkt man zwischen den zwei inkompatiblen Voraussetzungen annimmt.

Gehen wir zum Thema ‚latentes Christentum‘ über. Nietzsche denkt nicht, daß das Christentum von einigen Genies, z.B. Jesus Christus oder Paulus, erfunden wurde.

„es ist das Christentum selbst. Das Christentum hat alle Art Krankheiten morbider Böden in sich aufgenommen: man könnte ihm einzig zum Vorwurf machen, daß es sich gegen keine Ansteckung zu wehren wußte.“⁹

Die Eigenständigkeit des Christentums wird von Nietzsche verneint. Das Christentum ist ein geschichtlicher Mischmasch der *décadence*-Phänomene, die niemals zu Ende gehen. Nietzsche wußte, daß man sie nicht abschaffen kann (vgl. Zitat 8, Kapitel 3). Er versucht deshalb mit dem ‚Pathos der Distanz‘ diese *décadence*-Phänomene in Schranke zu halten, damit sie nicht die Wohlgeratenen krank machen können. Das Christentum ist ein Höhepunkt dieser endlosen geschichtlichen Bewegung der *décadence*. Daher kann man das Christentum im weiteren Sinne als eine geschichtliche Kulturerscheinung begreifen. Das Christentum interessiert Nietzsche nicht nur als eine Religion, sondern auch als eine Kulturerscheinung. Deswegen ist Nietzsches Christentum-Kritik sowohl Religions-Kritik im engeren Sinne als Nihilismus-Kritik im weiteren Sinne.

„Das Christentum interessierte Nietzsche nur als *Kulturerscheinung*. Diese These bestätigt sich meiner Meinung nach immer wieder. Und man kann sie noch präzisieren: Es sind die *Nachwirkungen* der im Verlöschen begriffenen christlichen Religion in der europäischen Kultur, die Nietzsches Aufmerksamkeit erregt, die seinen psychologisch-detektivischen ebenso wie seinen kulturpolemischen Sinn gereizt haben.“¹⁰

Nietzsches Begriff des ‚latenten Christentums‘ basiert begrifflich darauf, daß er das Christentum als Kulturerscheinung gesehen hat. Die christlichen *décadence*-Phänomene kann man nicht nur im

⁹ Friedrich Nietzsche, N 1887, 10[96]; 12, 511. „Seine Geschichte wird von Nietzsche der Geschichte der *décadence* eingeordnet. Damit spricht er dem Christentum Eigenständigkeit ab.“ Wolfgang Müller-Lauter, a.a.O., S. 85

¹⁰ Dieter Schellong, a.a.O., S. 339

Christentum finden, sondern sie sind in verschiedenen kulturellen Bereichen verborgen. „Die Gefährlichkeit des christlichen Ideals steckt in seinen Werthgefühlen, in dem, was des begrifflichen Ausdrucks entbehren kann: mein Kampf gegen das latente Christentum (z.B. in der Musik, im Sozialismus).“¹¹ Der Sozialismus ist z.B. ein latentes Christentum, weil er christliche Ideale enthält. Der sozialistische Gleichheitsanspruch aller Menschen ist Nietzsche zufolge dem christlichen Gleichheitsanspruch gleich: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“ (Galater 3:28) Dies besagt, daß der sozialistische Gleichheitsanspruch im Christentum seinen Ursprung genommen hat. Nietzsche kritisiert, daß der Gleichheitsanspruch im Grunde ein heimtückisches Machtmittel des Sklaven ist. Er ist im Grunde ein Phänomen des Sklaven-Aufstandes. „Ich Glaube, daß die große vorwärts treibende und unaufhaltsame demokratische Bewegung Europa's—das, was sich 'Fortschritt' nennt—und ebenso schon deren Vorbereitung und moralisches Vorzeichen, das Christentum—im Grunde nur die ungeheure instinktive Gesamt-Verschwörung der Heerde bedeutet gegen alles, was Hirt, Raubtier, Einsiedler und Cäsar ist zu Gunsten der Erhaltung und Heraufbringung aller Schwachen, Gedrückten, Schlecht-weggekommenen, Mittelmäßigen, Halb-Mißrathenen, als ein in die Länge gezogener, erst heimlicher, dann immer selbstbewußterer Sklaven-Aufstand gegen jede Art von Herrn, zuletzt noch gegen den Begriff ‚Herr‘, als ein Krieg auf Leben und Tod wider jede Moral, welche aus dem Schooße und Bewußtsein einer höheren stärkeren, wie gesagt herrschaftlichen Art Mensch entspringt.“ (N 1885/86, 2[13]; 12, 72-73)

Statt Gleichheit geht es Nietzsche um das ‚Pathos der Distanz‘, das den Unterschied seelischer Rangordnung zwischen Herrn und Sklaven bewahrt. (Das Pathos der Distanz und der darauf basierende Aristokratismus Nietzsches und seine Kritik am Demokratismus wird in Kapitel 6.2: Nietzsches individuelle, aber aristokratische Ethik, behandelt.)

Nietzsche kritisiert, daß die Dialektik auch ein latentes Christentum ist. Denn Dialektik ist Nietzsche zufolge eine sklavisches Gedankmode, in der das gedankliche Motiv nicht positiver Aktivität (= ‚Wille zur Macht‘), sondern passiver Reaktion (=Vermittlung) entspringt. Meiner Meinung nach denkt Nietzsche, daß die moderne Dialektik ihren Ursprung im Christentum hat. Die Dialektik ist eine gedankliche Mode des Sklaven, der nicht aktiv Handeln kann. Dialektik ist deshalb eine Denkart des Ressentiments. Sie ist im Grunde eine Reaktion auf die Aktivität des ‚Willens zur Macht‘, also auf die Welt des Herrn. Für die Dialektik ist die sklavisches Reaktivität (=Ressentiment) grundlegend, die ihren Höhepunkt im Christentum findet. Das gedankliche Motiv der dialektischen Vermittlung ruht nicht in sich, sondern wie die christliche dialektische Bewegung im außen. Die christliche Wendung der Gegensätze von negativen zu positiven Werten ist nur mittels Christus möglich. Gilles Deleuze hat diese Eigenschaft der Dialektik gut beschrieben, wobei er sie als christliche Ideologie definiert: „Die Differenz ist der Gegenstand einer praktischen Bejahung, die vom Wesen nicht zu trennen und der Existenz konstitutiv ist. Das ‚Ja‘ Nietzsches opponiert dem ‚Nein‘ der Dialektik; die Bejahung der dialektischen Verneinung; die Differenz dem dialektischen Widerspruch.....Die Dialektik bringt alle Kombinationen der reaktiven Kräfte mit dem Nihilismus, beider Geschichte und Entwicklung, zum Ausdruck. Desgleichen verweist der die Differenz verdrängende Gegensatz auf den Triumph der reaktiven Kräfte, die im Willen zum Nichts das ihnen entsprechende Prinzip vorfinden. Das Ressentiment bedarf negativen Prämissen, zweier Verneinungen, um nur das Phantom einer Bejahung hervorzubringen....Zunächst macht die Dialektik, in Reaktion gegen das Leben, das Denken des theoretischen Menschen aus, der das Leben zu bewerten, zu beschränken, zu beurteilen trachtet. Sie ist des weiteren Denken des Priesters, der das Leben der Arbeit des Negativen aussetzt. Er braucht die Verneinung, um seine Macht zu festigen, er verkörpert jenen absonderlichen Willen, der die reaktiven Kräfte zum Sieg führt. In diesem Sinn figuriert die Dialektik als die eigentlich christliche Ideologie.“¹² Nietzsche wollte die Dialektik als reaktive Verneinung durch die Philosophie des ‚Willens zur Macht‘ ersetzen. Dabei wird die Dialektik als die Gedankenmode des Sklaven durch den ‚Willen zur Macht‘ als die Gedankenmode des Herrn ersetzt. Das Sklaventum der Dialektik liegt hauptsächlich in der negativen Vermittlung, die wesentlich

¹¹ Friedrich Nietzsche, N 1887, 10[1]; 12, 453. „Im Liberalismus, im Sozialismus, in der Demokratie—mögen sie sich noch so antichristlich gebärden — sieht Nietzsche wesentlich das Ergebnis des Christentums, das sich abgespannt hat. In ihnen lebt das Christentum fort; es erhält sich durch bequeme Verlogenheit christlicher Herkunft in weltlicher Gestalt. Auch die Philosophie, die Moral, die moderne Humanität, besonders die Gleichheitsideale, sind heimliche christliche Ideale.“ Karl Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, S. 35

¹² Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 14, 211

reaktiv ist. Im Christentum können die negativen Werte nur durch die Omnipotenz Gottes in positive Werte verwandelt werden. Die negativen Werte nach dem Sündenfall haben die Oberhand behalten. Die Verwandlung negativer Werte in positive ist deshalb nur durch die Gnade Gottes möglich. Jesus Christus als Gottes Sohn ist folglich als die Verkörperung dieser Möglichkeit erschienen: „Darin besteht die Liebe: nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünde.“ (1 Johannes 4:10) Wenn man die negativen Werte in die positiven Werte verwandeln möchte, muß man deshalb mit Christus verbunden sein, weil die Kraft dieser Verwandlung nicht im Menschen, sondern in Gott liegt. Diese Verbundenheit mit Christus ist der christliche Glaube. Nietzsches ‚Wille zur Macht‘ kritisiert hart, daß die Kraft dieser Verwandlung außerhalb des Menschen liegt. Nietzsche hält diese Außenseitigkeit des Bewegungsmotives für sklavisch und ressentimenthaft, weil sie nur reaktiv ist. Aber diese Außenseitigkeit ist den Christen eine unwiderlegbare Tatsache. Vor allem ist der Mensch nach christlicher Weltanschauung nicht der Herr dieser Welt, sondern er ist eine Kreatur. Die Kreatur, die nur Gott gehört, kann aber keine vollkommene Aktivität haben. Sie kann nur auf Gottes Willen und Gottes gemachte Welt reagieren. Dagegen erscheint Nietzsches freier Geist als Selbstgesetzgeber, der um der eigenen Herrschaft willen seine Knechtschaft verneint und eine eigene Aktivität erkämpfen will. Man trifft hier noch den Gegensatz des Kampfes zwischen Rom und Judäa, d.h. den freien Geist als Selbstgesetzgeber gegen den Menschen als Kreatur. Der erstere will die an Gott abgegebene Rolle und Position einlösen. Gott ist dem freien Geist eine Erscheinung menschlicher Infantilität, die nun überwunden werden soll: „Der Mensch ist nunmehr stark genug dazu, um sich eines Glaubens an Gott schämen zu dürfen.“ (N1887, 10[21]; 12, 467)

Der Sozialismus, der den dialektischen Materialismus als grundlegende Philosophie enthält, kann deshalb auch als eine Denkart des Ressentiments bezeichnet werden. Die unterdrückte Arbeiterklasse findet z.B. ihr Bewegungsmotiv in einer außer ihr liegenden Kraft: der objektiven, gesetzmäßigen, geschichtlichen Entwicklung. Dieses Gesetz ist Nietzsche zufolge keine objektive Realität, sondern nur eine Interpretation der Arbeiterklasse, die nicht aktiv die Welt und ihre Existenz interpretieren kann. Die Dialektik der Arbeiterklasse zeigt Nietzsche ihre Reaktivität.

Wie wir gesehen haben, finden sich christliche Ideale in verschiedenen Bereichen. Nietzsches Begriff des ‚latenten Christentums‘ führt uns dazu, das Christentum als Kulturercheinung zu begreifen. Seine Analyse des latenten Christentums beschränkt sich nicht auf die Zeit nach Christi Geburt. Nietzsche findet das Phänomen des latenten Christentums auch im Altertum. Er hielt z.B. die Philosophie Sokrates und Platos für ein latentes Christentum: „Christentum ist Platonismus für's ‚Volk‘“¹³ Ihre Philosophien gehören der geschichtlichen Bewegung der Dekadenz, die das Christentum im Altertum hervorgetrieben hat. In diesem Sinne hat Karl Jaspers die Philosophie Sokrates und Platos mit dem Begriff des ‚präexistenten Christentums‘ bezeichnet: „Das Heidentum hat dieses Antiheidentum, praeexistenten Christentum, auch schon in den Höhen der Philosophie entwickelt: Sokrates und Plato sind für Nietzsche die ersten dieser verhängnisvollen Erscheinungen.“ (K, Jaspers, 29, 1954) Nietzsche setzt dem Christentum meistens das Altertum entgegen. Aber das besagt nicht, daß das ganze Altertum dem Christentum widerspricht. Daher müssen das Altertum und das Heidentum unterschieden werden. Der vollkommen gegensätzliche Begriff zum Christentum ist nicht Altertum, sondern Heidentum.

„Das Altertum selbst also hat als sein Ergebnis das Christentum hervorgetrieben. Das Christentum ist nicht etwas dem Altertum Fremdes, ihm von außen Hinzukommenes. Daher muß das Altertum dem, der dem Christentum feindlich ist, auch selber verdächtig werden.“¹⁴

Der Begriff ‚Altertum‘ bezeichnet eine geschichtliche Periode, die dem Christentum vorangeht. Der Begriff ‚Heidentum‘ bezeichnet einen kulturellen Typus, der dem Typus ‚Christentum‘ grundsätzlich entgegensteht. Man kann damit den Typus ‚Heidentum‘ wie das Christentum als eine Kulturercheinung begreifen.

¹³ Friedrich Nietzsche, J.G.B, S. 12

¹⁴ Karl Jaspers, a.a.O., S. 29. „Das Christentum war im Altertum die große nihilistische Bewegung, die damit endete, daß sie siegte: und nun mehr regierte sie...“, Friedrich Nietzsche, N 1887/88, 11[372]; 13, 167

Die Philosophie Sokrates und Platos, die Dialektik und der Sozialismus werden bisher beispielsweise als Phänomene des latenten Christentums kritisiert, wobei das Christentum als Kulturerbscheinung behandelt wird. Das besagt, daß das Christentum in der Bewegung der geschichtlichen Dekadenz verstanden werden soll. Das Christentum ist deshalb Nietzsche kein Gegenstand der Vernichtung, weil Dekadenz nicht abgeschaffen werden kann (vgl. Zitat 10, Kapitel 3), sondern das Christentum soll gemäß dem Prinzip des ‚Pathos der Distanz‘ von gesunden, vornehmen Idealen unterschieden werden.

„Ich habe dem bleichsüchtigen Christen-Ideale den Krieg erklärt (sammt dem, was ihm nahe verwandt ist), nicht in der Absicht, es zu vernichten, sondern nur um seiner Tyrannei ein Ende zu setzen und Platz frei zu bekommen für neue Ideale, für robustere Ideale.“¹⁵

Was Nietzsche gewollt hat, ist die Beseitigung der einseitigen christlichen Herrschaft zugunsten einer Raumeröffnung für die neuen gesunden Werte. Nietzsche hat sogar die Klugheit der Juden, die unter besonderen Lebensbedingungen leben mußten, anerkannt. Die Koexistenz der pluralistischen Werte hat Nietzsche, natürlich unter dem Prinzip des „Pathos der Distanz“ anerkannt. Er hatte nicht die Absicht, das Christentum zu vernichten. (Dies wird in Kapitel 7.2 erklärt, wo die absolute Bejahung des dionysischen Geistes vorgestellt wird.) Dieser Aspekt ist äußerst wichtig, wenn wir die Philosophie Nietzsches auf die Ebene der Politik beziehen möchten. Dann können wir niemals den Gedanken Nietzsches mißverstehen und ausnutzen, wie es die Nationalsozialisten getan haben.

5.3 Nietzsches Kritik der Metaphysik im Hinblick auf den Anti-Intellektualismus: erkenntnistheoretische Betonung der Einheit des menschlichen Daseins als metaphysischer Zwiespalt zwischen Geist und Körper.

Zuerst gehe ich auf das Thema des metaphysischen Ressentiments ein.

„Zur Psychologie der Metaphysik

Diese Welt ist scheinbar - folglich giebt es eine wahre Welt.

Diese Welt ist bedingt- folglich giebt es eine unbedingte Welt.

Diese Welt ist widerspruchsvoll- folglich giebt es eine widerspruchslose Welt.

Lauter falsche Schlüsse (blindes Vertrauen in die Vernunft: wenn A ist, so muß auch sein Gegensatz-Begriff B sein)

Zu diesen Schlüssen inspiriert das Leiden: im Grunde sind es Wünsche, es möchte eine solche Welt geben; ebenfalls drückt sich der Haß gegen eine Welt, die leiden macht, darin aus, daß eine andere imaginirt wird, eine werthvolle: das Ressentiment der Metaphysiker gegen das Wirkliche ist hier schöpferisch.“¹⁶ (Hervorhebung v. Vf.)

¹⁵ Friedrich Nietzsche, N 1887, 10[117]; 12, 523

„Es ist bei Nietzsche immer wieder nach dem Kampfe, ja im Kampfe schon wie ein Aufhören des Kampfes, wenn er den Gegner miteinbezieht, sich gleichsam in ihn verwandelt, ihn nicht vernichten will, seine Fortdauer wünscht, auch sogar die Fortdauer des Christentums, gegen das er doch *écrasez l'infâme* wiederholt hatte.“ Karl Jaspers, a.a.O., S. 74

¹⁶ Friedrich Nietzsche, N 1887, 8[2]; 12, 327

Der Ressentiment-Mensch schöpft aus der anderen Welt, weil diese Welt unerträgliches Leiden verursacht. Diese Jenseits-Vorstellung bedeutet für Nietzsche dessen Ohnmacht angesichts der leidvollen Welt. Im Gegensatz zum Ressentiment-Menschen kann der Starke dieses Leiden verdauen. Sogar das Leiden wird als Widerstand von ihm freudig aufgenommen. Es macht ihn glücklich, wenn er einen Widerstand überwindet. Durch diese Überwindung beweist er seine Macht. Dieses Machtgefühl wiederum macht ihn glücklich. Dem Starken ist der Widerstand eher eine Chance als eine Widerlichkeit: „Was ist Glück?—Das Gefühl davon, daß wieder ein Widerstand überwunden ward. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht.“ (N 1888 15[120]; 13, 481) Die Verneinung dieser einzigen Welt und die daraus erfolgenden Jenseits-Vorstellungen bedeuten Nietzsche zufolge Ohnmacht und Ultra-Empfindlichkeit des Schmerzes, die typische Erscheinungen des Ressentiments sind. Darum können wir, wie Nietzsche, die Jenseits-Vorstellungen in der Religion und Metaphysik unter dem Begriff des ‚metaphysischen Ressentiments‘ zusammenfassen, das diese einzige Welt verleumdete.

Es ist nun unmöglich, diese vorhandene einzige Welt zu verneinen, um eine Wunsch-Welt aufzubauen, wenn die wahre Welt mit der scheinbaren Welt zusammen überwunden wird. Nietzsches Jenseits-Vorstellungs-Kritik hat die drei Gegensätze in Zitat 13 zusammen aufgehoben. Die einzige Welt ist deshalb keine scheinbare Welt als Gegensatz zur wahren Welt: „Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!“ (G.D, 81) Diese Einsicht verdeutlicht uns, warum Nietzsche die ewige Wiederkehr des Gleichen als einziges Bild des Universums betont hat. Seine Lehre bedeutet, daß sie als einzige diese Welt bejaht. Sonstige Auswege sind unmöglich, weil wir die wahren und scheinbaren Welten abgeschafft haben. Also ist es wichtig zu bemerken, daß es zwischen der Abschaffung der wahren und scheinbaren Welten und der Andeutung der ewigen Wiederkehr des Gleichen einen logischen Zusammenhang gibt.

Im Gegenteil gibt es zwei Welten im Christentum. Der Sündenfall bringt den Zwiespalt der zwei Welten: der menschlichen unperfekten Welt gegen die perfekte Welt Gottes (vgl. die fünf Zwiespalte in Kapitel 4.2.2), mit Nietzsches Worten, der scheinbaren, bedingten, widerspruchsvollen Welt gegen die wahre, unbedingte, widerspruchslose Welt. Adam und Eva wurden infolge ihres Sündenfalls aus dem Garten Eden (=Gottes Reich) gewiesen: „Da wies ihn Gott der Herr aus dem Garten Eden.“ (1 Mose 3:23) Nietzsche denkt, daß das Ressentiment zwei Welten geschaffen hat. Im Gegensatz dazu hat dem Christentum zufolge der Sündenfall die zwei Welten hervorgebracht. Der grundlegende Unterschied zwischen den verschiedenen Weltkonzepten zwischen Nietzsche und dem Christentum liegt darin, daß der erstere die Welt als unschuldig auffaßt und der letztere die Welt als sündhaft. Wir stoßen hier wieder auf die Inkompatibilität, die wir schon vorher angetroffen haben: Sündlosigkeit (=Unschuld) gegen Sündhaftigkeit. Die christlichen zwei Welten resultieren aus dem Sündenfall. Es gibt einen logischen Zusammenhang zwischen dem Sündenfall und den zwei Welten. Darum soll Nietzsches Anspruch, daß das Ressentiment die zwei Welten geschaffen hat, noch gründlicher auf der Ebene des christlichen Sündenbegriffes untersucht werden, ob das Ressentiment tatsächlich den Begriff ‚Sünde‘ geboren hat oder die Sünde als Tatsache aufgefaßt werden muß. Nietzsche und das Christentum basieren auf inkompatiblen Prämissen. Das Christentum darf nicht bloß als eine große Lüge verurteilt werden, weil es auch, wie Nietzsches Philosophie, eine logische Struktur hat. Nur beruht es auf grundsätzlich andere Prämissen als Nietzsches Lehre. Diese Prämissen dürfen nicht als anti-wissenschaftlicher Aberglaube kritisiert werden, weil Nietzsches Philosophie auch nicht einiger Prämissen entbehrt. Darum ist nicht Nietzsches wissenschaftliche Sündlosigkeit abergläubischer Sündhaftigkeit entgegengesetzt, sondern zwei inkompatible Prämissen sind einander entgegengesetzt. Der Zusammenhang von Wissenschaft und Philosophie in Nietzsches Gedanken soll deswegen hier gründlicher untersucht werden. In Kapitel 3 wurde Nietzsches schwankende Stellung zu Wissenschaft zwischen ‚*Genealogie der Moral*‘ und ‚*Antichrist*‘ ans Licht gebracht. Nun soll erklärt werden, wie man diese widersprüchlichen Meinungen im Gesamtkontext von Nietzsches Gedanken verstehen muß. Die zwei Meinungen in ‚*Genealogie der Moral*‘ und ‚*Antichrist*‘ scheinen sich zu widersprechen: „...eine Philosophie, ein Glaube muss immer da sein, damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein Recht auf Dasein gewinnt.“ (G.M, 400) „Der Glaube als Imperativ ist das Veto gegen die Wissenschaft.“ „Das Bedürfnis nach Glauben ist der größte Hemmschuh der Wahrhaftigkeit.“ (A.C, 225 & N 1887, 8[1]; 12, 323) In ‚*Genealogie der Moral*‘ kann die Wissenschaft Nietzsche zufolge sich nur auf die Philosophie gründen. In diesem Sinne kann Wissenschaft nicht selbständig, ohne Sinngabe durch die Philosophie sein. Ein Glaube oder ein Sinn kann nur durch die Philosophie erzeugt werden. Denn Philosophie wird von Nietzsche so verstanden, daß sie immer mit einem Glauben verbunden ist. Die Philosophie als eine Teleologie kann deshalb der Wissenschaft einen Sinn geben. Zur Sinngabe ist die Wissenschaft unfähig. Wissenschaft muß

sich deswegen auf Philosophie gründen, sonst kann die Wissenschaft nicht umhin, nihilistisch zu sein. Aus diesem Grund kritisiert Nietzsche den Positivismus als ein typisches Beispiel dieser nihilistischen Wissenschaft. „Oder zeigte vielleicht die gesamte moderne Geschichtsschreibung eine lebensgewissere, idealgewissere Haltung? Ihr vornehmster Anspruch geht jetzt dahin, Spiegel zu sein; sie lehnt alle Teleologie ab; sie will Nichts mehr ‚beweisen‘; sie verschmäht es, den Richter zu spielen, und hat darin ihren guten Geschmack,—sie bejaht so wenig als sie verneint, sie stellt fest, sie ‚beschreibt‘... Dies Alles ist in einem hohen Grade asketisch; es ist aber zugleich in einem noch höheren Grade nihilistisch, darüber täusche man sich nicht!“ (G.M, 405-406, vgl. auch N 1886/87, 7[60]; 12, 315)

Philosophie wird hier als eine Teleologie begriffen, die der Wissenschaft eine Sinnorientierung geben kann. Nietzsches Psychologie als eine Wissenschaft bekommt z.B. ihren Sinn durch Nietzsches philosophische Prinzipien: ‚Wille zur Macht‘, am ‚Leidfaden des Leibes philosophieren‘. Sonst wird auch die Psychologie nihilistisch. Jedenfalls begreift Nietzsche in *Genealogie der Moral*, daß die Wissenschaft nicht selbständig ist und sich auf einer Philosophie gründen sollte.

Aber in *Antichrist* erscheint die Wissenschaft als ein Widersacher gegen den Glauben und die Teleologie. Nun hört die Wissenschaft auf, sich auf die Philosophie zu gründen. Sie widersteht der Philosophie als Teleologie. Sie erscheint als ein Veto gegen den Glauben. Sie braucht keinen Glauben mehr. Sie ist selbstständig, insofern sie gegen den Glauben ist. Die zentrale Frage ist, wie man die Beziehung zwischen Philosophie und Wissenschaft verstehen soll, ob die Wissenschaft selbständig ist, ob sie selbst einen Sinn erzeugen kann, zuletzt, ob sie dem Glauben widersteht. Die Wissenschaft kann nicht einer Philosophie, die der Wissenschaft einen Sinn gibt, entbehren. Die Wissenschaft ist immer mit einer Grundannahme verbunden, die von ihr Wissenschaft selbst nicht gerechtfertigt werden kann: „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube.“ (L. Wittgenstein, 253) Hinter wissenschaftlicher Theorie (begründete Aussage) steht immer eine unbegründete Grundannahme. Nietzsche hat diese notwendige wissenschaftliche Verbundenheit mit der Grundannahme wohl bemerkt: „Das Urtheil ist ursprünglich nicht der Glaube, daß etwas so und so ist, sondern der Wille daß etwas so und so sein soll. (N 1886/87, 7[3]; 12, 256) „Für das praktische Leben ist ein Glaube nothwendig.“ (N 1888, 14[151]; 13, 332) Die Notwendigkeit liegt darin, daß ein Wille zum Wissen der wissenschaftlichen Forschung vorangeht, den die Wissenschaft nicht rechtfertigen kann. Diesen Wille zu rechtfertigen und zu kritisieren ist eine wichtige Aufgabe der Philosophie, die die Wissenschaft nicht ausführen kann. Wenn die Philosophie ihre Rolle als Richter des Willens zu spielen aufhört, wird die Wissenschaft nihilistisch. In diesem Sinne ist die Wahrheitskritik Nietzsches eines seiner Hauptthemen, da er erst diesen Willen zum Wissen seiner Kritik unterziehen wollte: „Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik — bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe —, der Werth der Wahrheit ist versuchsweise einmal in Frage zu stellen.“ (G.M, 401) (Die Kritik am Wert der Wahrheit wird in Kapitel 6.3: Die absolute Wahrheit als Nihilismus und in 6.4 Perspektivismus statt der absoluten Wahrheit durchgeführt.)

Im Gesamtkontext von Nietzsches Philosophie stehen Wissenschaft und Glaube nicht im Widerspruch, sondern die Wissenschaft soll sich Nietzsche zufolge auf einen Glaube gründen, den die Wissenschaft nicht selbst rechtfertigen bzw. schaffen kann. Diese Rechtfertigung und Schaffung soll von der Philosophie ausgeführt werden. Die Wissenschaft soll deshalb auf die Philosophie als Richter und Teleologie gegründet werden. Damit ist der anscheinende Widerspruch zwischen Wissenschaft und Glaube im *Antichrist*, aufgehoben. Dieser Widerspruch wird von Nietzsche genutzt, da er das Christentum als Lüge verurteilen und die Wissenschaft dem Christentum entgegenstellen wollte. Wie früher gezeigt, darf das Christentum nicht als bloße Lüge verurteilt werden, weil es im Gegensatz zu Nietzsche unterschiedliche Prämissen hat und diese grundlegenden Prämissen mit anderen christlichen Ansprüchen in logischem Zusammenhang stehen. Daraus folgt die wichtige Frage, wie sich Nietzsches Philosophie vom Christentum unterscheidet. Der grundlegende Unterschied liegt darin, daß Nietzsche das Christentum als einen das Leben verneinenden Nihilismus kritisiert hat und er diesen Nihilismus durch robuste Ideale ersetzen wollte. Die Lehre von der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ und vom ‚Wille zur Macht‘ können als diese robusten Ideale verstanden werden. Nietzsches Wissenschaften, z.B. die Physiologie und die Genealogie, gründen sich auf diese Ideale. Ohne begriffliche Unterstützung durch diese Ideale werden Nietzsches Wissenschaften nihilistisch. Diese Ideale spielen die Rolle eines philosophischen Glaubens, der der Wissenschaft einen Sinn gibt. In diesem Sinne bezeichnen Karl Löwith und Wolfgang Müller-Lauter Nietzsches Wiederkehrgedanken als ‚atheistisches Evangelium‘ bzw. ‚Religion der Religionen‘. (Löwith, 91; Müller-Lauter, 1971, 143) Nietzsches Gedanken gründen sich selbst auf einen Glauben. Also widersprechen Nietzsches Gedanken nicht dem Glaube, sondern sie stellen sich dem Nihilismus entgegen. Seine robusten Ideale widersprechen den christlichen, nihilistischen Idealen.

Meiner Meinung nach liegt Nietzsches harte Kritik nicht darin, daß das Christentum eine Lüge, sondern daß es ein Nihilismus ist. Im Grunde genommen ist Nietzsche viel metaphysischer, als er und seine Anhänger gedacht haben. Die endgültige Aufhebung der Metaphysik ist hier eher Erwartung als Tatsache.

In Kapitel 5.2 haben wir die Religionskritik Nietzsches als eine Kulturkritik verstanden. In diesem Kapitel sollte die Verwicklung von Christentum und Metaphysik untersucht werden, d.h. gemäß Nietzsches Aussage der Kampf gegen das latente Christentum'. Ein gutes Beispiel dafür können wir in der Philosophie Descartes finden. Descartes zweifelt bis zu dem Punkt, wo er unerschütterliche Klarheit finden kann. Er hat das denkende Ich als diese Klarheit bestimmt, obwohl die Außenwelt es betrügen könnte. Denn obwohl die Außenwelt seine Wahrnehmung betrügt, existiert dennoch mit Sicherheit das betrogene Ich. Damit hat Descartes diese Klarheit der Existenz des denkenden Ichs (=,res cogitans') festgestellt.

„Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose....Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toute les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit.“¹⁷

Nach der Feststellung des Ichs treibt Descartes seinen Zweifel weiter, ob seine Wahrnehmung der Aussenwelt nicht betrogen ist. Er schließt diese Möglichkeit des Betrugs aus dem Grund aus, daß die Vollkommenheit Gottes und die Möglichkeit des Betrugs seiner Wahrnehmung nicht beieinander stehen können. Der Schöpfergott, der die Außenwelt geschaffen hat, kann seinem Wesen nach nie lügnerisch sein. Descartes Klarheit des Ichs basiert auf der Vollkommenheit Gottes, wie die Ausschließung der Möglichkeit des Betrugs.

„Et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté ; et de cela seul que cette idée se trouve en moi, ou bien que je suis ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude. Et déjà il me semble que je découvre un chemin qui nous conduira de cette contemplation du vrai Dieu (dans lequel tous les trésors de la science et de la sagesse sont renfermés) à la connaissance des autres choses de l'univers.

[3] Car premièrement je reconnais qu'il est impossible que jamais il me trompe, puisqu'en toute fraude et tromperie il se rencontre quelque sorte d'imperfection et quoiqu'il semble que pouvoir tromper soit une marque de subtilité, ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice. Et, partant, cela ne peut se rencontrer en Dieu.“¹⁸

Hier stoßen wir den Unterschied zwischen Descartes` Skepsis und Nietzsches Skepsis. Descartes führt seine Skepsis bis dahin, wo er unbezweifelbare Wahrheit (,une chose qui pense', R. Descartes, a.a.O., 41) erreichen kann. Diese Wahrheit ist nur durch wahren Gott (,Dieu vrai') möglich. Die Existenz des wahren Gottes ermöglicht wahre Wahrnehmungen. Wie Nietzsche gesagt, ist das wahre Sinnesurteil Descartes zufolge vom wahren Gott abhängig: „Auch Descartes hatte einen Begriff davon, daß in einer christlich-moralischen Grunddenkweise, welche an einen guten Gott als Schöpfer der Dinge glaubt, die Wahrhaftigkeit Gottes erst uns unsre Sinnurteile verbürgt.“ (N

¹⁷ René Descartes, *Méditations métaphysiques* S.38

¹⁸ René Descartes, a.a.O., SS. 81-82

1885/86, 2[93];12, 107) ¹⁹ Im Gegensatz dazu betrachtet Nietzsche die gedankliche Fehlerhaftigkeit als unauslöschbaren Teil des Lebens.

„...der Irrthum als Voraussetzung selbst des Denkens. Bevor gedacht wird, muß schon gedichtet worden sein; das Zurechtbilden zu identischen Fällen, zur Scheinbarkeit des Gleichen ist ursprünglicher als das Erkennen des Gleichen.“ (N 1887, 10[159]; 12, 550)

Descartes fängt mit der Unbezweifelbarkeit an, Nietzsche fängt dagege mit der Fehlerhaftigkeit an. Deswegen begreift Nietzsche die Wahrheit als eine Form des ‚Willens zur Macht‘.

Der Einfluß des Christentums auf die Metaphysik Descartes hört hier nicht auf. Descartes hat zwei Substanzen unterschieden: ‚le corps divisible‘ et ‚l'esprit indivisible‘. Mit diesem Modell hat er auch den Menschen in zwei Teile geteilt: den Körper und den Geist (R. Descartes, a.a.O., 130). Obwohl die zwei Teile verbunden sind, bestehen sie aus anderen Substanzen. Descartes hat das unbezweifelbare Ich als ‚esprit‘ begriffen, der unteilbar ist. Die Existenz des denkenden Ichs kann nur damit festgestellt werden, daß ein wahrer Gott existiert. Er wird von Descartes als ein perfekter ‚esprit‘ begriffen (vgl. Zitat 15). Diesen Gottesbegriff kann man schon in der Bibel finden: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ (Johannes 4:24) Wir finden hier einen biblischen Einfluß auf Descartes. Der Mensch ist das einzige Wesen, das nach Gottes Bild geschaffen ist (vgl. 1 Mose 1:27). Descartes begreift den Menschen als ‚esprit‘, der sich wesentlich vom Tier unterscheidet. Obwohl er einen tierischen Körper hat, liegt seine Wesentlichkeit Descartes zufolge darin, daß er ein denkendes Wesen ist.

Im Gegenteil dazu begreift Nietzsche den Menschen als ein Tier, sogar ein krankes Tier. Nietzsche verneint es, den Menschen als ‚esprit‘ zu begreifen, wobei er seinen Begriff ‚Leib‘ in den Vordergrund stellt. Hier treffen wir den Gegensatz von christlichem Geist gegen Nietzsches ‚Leib‘. In Descartes Gedanken findet man einen klaren Einfluß des Christentums. In der Bibel kann man schon die Zweiteilung des Menschen in Geist und Körper finden wie bei Descartes, und auch dort widersprechen sich diese zwei Teile..

„Ich sage aber: lebt im Geist, so werdet ihr die Begierden des Fleisches nicht vollbringen. Denn das Fleisch begehrt auf gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch; die sind gegeneinander, sodass ihr nicht tut, was ihr wollt. Regiert euch aber der Geist, so seid ihr nicht unter dem Gesetz.“ (Galater 5:16-18)

In der christlichen Welt liegt die Wesentlichkeit des Menschen im Geist. In diesem Sinne könnte sicher behauptet werden, daß Descartes ‚denkendes Ich‘ (=Geist) als menschliche Wesentlichkeit stark von der Bibel beeinflusst ist. Descartes Zwiespalt zwischen Geist und Körper und seine Wesentlichkeit des Geistes beruhen auf biblischem Einfluß. Nietzsche stellt den ‚Leib‘ in den Vordergrund, um diesen Zwiespalt aufzuheben und die Herabschätzung des Körpers zu beseitigen. Damit beginnt Nietzsches Kampf mit dem latenten Christentum in Bezug auf die Metaphysik. Nietzsches Begriff ‚Leib‘ ist eine Kriegserklärung an die latente christliche Metaphysik. Die Wesentlichkeit des Menschen liegt Nietzsche zufolge eher im menschlichen Leib als im Geist: „Der Leib ist eine grosse Vernunft....Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.“ ²⁰ Nietzsche wollte dem Geist

¹⁹ „Dem (Descartes: Verfasser) entgegen nimmt Nietzsches ‚neue Aufklärung‘, für die Gott nicht mehr bloß zweifelhaft, sondern tot ist, zum Ausgangspunkt die ‚Ironie gegen Descartes‘ und seine ‚Leichtfertigkeit‘ im Zweifel.“ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, S.145

²⁰ Friedrich Nietzsche, Z, S. 39. Dabei soll auch die Historizität des Leibes beachtet werden.

den Leib entgegenstellen. Aber er hat dabei den Zwiespalt zwischen Geist und Körper aufgehoben. Nietzsches Leib setzt sich deshalb nicht einfach begrifflich dem Geist entgegen, weil es den Zwiespalt schon aufgehoben hat. Nietzsches Leib unterscheidet sich streng vom Körper, der jenen Zwiespalt noch bewahrt. Nietzsches wichtigstes Interesse liegt darin, daß er mit dem Begriff ‚Leib‘ die menschliche existentielle Einheit wieder herstellen wollte, die christliche Metaphysik des Zwiespalts zerbrochen hat. Aber Nietzsche wollte den Wert des Geistes nicht vollständig verneinen, sondern er wollte ihm seine richtige Rolle und Position zuweisen. Nietzsches Leib darf deshalb keinesfalls irrational verurteilt werden wie von Georg Lukács: „Freilich sind beim jungen Nietzsche noch romantische Überreste fühlbar (aus Schopenhauer, Richard Wagner), seine Entwicklung geht jedoch in der Richtung ihrer Überwindung, wenn er auch — in bezug auf die entscheidend wichtige Methode der indirekten Apologetik — immer ein Schüler Schopenhauers bleibt, wenn er auch die irrationalistische Konzeption des Dionysischen (gegen Vernunft — für Instinkt) als Grundgedanken aufrecht erhält.“²¹ (Hervorhebung v. Vf.)

Lukács stellt dem Instinkt unbegründet die Vernunft entgegen. Er übersieht, daß Nietzsches ‚Leib‘ jene Entgegenstellung aufgehoben hat. Dieser Versuch erlaubt nicht, die Vernunft dem Instinkt entgegenzustellen. Anstatt unbegründet den Zwiespalt zwischen Instinkt und Vernunft zu eröffnen, fragt Nietzsche nach der Genealogie des Bewußtseins, damit er dem Geist die richtige Rolle und Position zuteilen kann: „Die Bewußtheit ist die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran.“²²

Das Bewußtsein und der daraus erfolgende Geist sind historische Produkte. Sie stehen im Entwicklungsprozeß. Sie sind keine unveränderliche metaphysische Substanz. Darum jenen Zwiespalt unbegründet vorzunehmen, ohne die Frage nach der Genealogie des Bewußtseins zu stellen, kann als latente christliche Metaphysik, die bewußt oder unbewußt an die unsterbliche grenzenlose Fähigkeit des Geistes glaubt, wie Descartes ‚l’esprit‘, verurteilt werden. In dem Moment, in dem sich Nietzsche vom christlichen Zwiespalt verabschiedet, spielt der ‚Leib‘ eine zentrale Rolle. Der historisch veränderliche Leib ist Nietzsche viel wesentlicher als der unveränderliche Geist.

„Im Leib ist die Trennung von Körper und Seele bei welcher der Körper die Erscheinung als unwesentlich, die Seele die abstrakte Idee als wesentlich vertritt, überwunden. Das leibliche Dasein, an dem nicht mehr außen und Innen als getrennt geschieden werden, ist als das Wesen des Menschen begriffen.“²³

„Der Leib ist eine Geschichte eines Machtkampfes, den die sein System ausmachenden affektiven Zentren, die Nietzsche auch als ‚Willensquantitäten‘ bzw. ‚lebendige Einheiten‘ bezeichnet, miteinander austragen.“ Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, S. 38

²¹ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft: Nietzsche als Begründer des imperialistischen Irrationalismus*, S. 272 Nach Mazzino Montinari hat die Kritik an der Nietzsche-Interpretation Lukács besondere Bedeutung: „Im Rahmen dieser kritischen Auseinandersetzung mit dem überkommenen Nietzsche-Bild nimmt die Interpretation von Georg Lukács einen besonderen wichtigen Platz ein, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Lukács war einer der bedeutendsten Theoretiker des Marxismus in unserer Zeit.....2. Die Nietzsche-Interpretation von Georg Lukács hat einen sehr starken Einfluß auf marxistische wie nicht-marxistische Forscher ausgeübt.“

Mazzino Montinari, *Nietzsche lesen: Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács*, S. 190

²² Friedrich Nietzsche, F.W., S. 382

²³ Amandus Altmann, *Friedrich Nietzsche: Das Ressentiment und seine Überwindung verdeutlicht am Beispiel christlicher Moral*, S. 67. „Aber der Begriff des ‚Irrationalismus‘ ist philosophisch simplifizierend, er ist interpretatorisch unergiebig, und er ist blind für dialektische Kehrseiten. Lukács verschwistert ihn mit Begriffen wie reaktionär und antidemokratisch, und er stellt ihm den Begriff Vernunft gegenüber, der seinerseits im hellen Licht von Demokratie und Fortschritt erstrahlt....Der ‚Irrationalismus‘ übersieht die Vernünftigkeit des ‚irrationalen‘ Protest, und er ist blind für die Irrati-

Nietzsches ‚Leib‘ unterscheidet sich von dem Begriff ‚Körper‘, der sich dem ‚Geist‘ entgegenstellt. Er benutzt seinen entgegengesetzten Begriff ‚Geist‘. Der ‚Leib‘ hat diese Entgegenstellung schon aufgehoben, was dem Menschen seine verlorene existenzielle Einheit wiedergegeben hat. Den Im Christentum verneinten Leib und herabgeschätzten Körper wollte Nietzsche restaurieren, und er wollte dabei auch den übertriebenen ‚autonom gewordenen Geist‘ kritisieren. Deutlich hat der Körper eine negative Bedeutung im Christentum.

„Aber fleischlich gesinnt sein ist der Tod, und geistlich gesinnt sein ist Leben und Friede. Denn fleischlich gesinnt sein ist Feindschaft gegen Gott, weil das Fleisch dem Gesetz Gottes nicht untertan ist; denn es vermag's auch nicht.“ (Römer 8:6-7)

Wir haben schon in Kapitel 4.2.2 gesehen, daß Gott ein Geist ist. Und der Mensch hat nur Ähnlichkeit mit Gott. Der Zwiespalt zwischen Geist und Körper ist durch den Sündenfall entstanden. Nun scheint der Körper dem Gesetz Gottes zu widerstehen. Die Erbsünde hat den sündhaften Körper geboren. Der Zwiespalt und der daraus erfolgende Körper sind ein Resultat der Erbsünde. Darum hat der Körper logischerweise eine negative Bedeutung im Christentum. Im Gegenteil wollte Nietzsche Leib und Körper ohne Bedingung bejahen, weil sie jenseits von Gut und Böse stehen. Sie sind eine unentbehrliche Voraussetzung des menschlichen Lebens. Wir haben hier noch ein mal den inkompatiblen Gegensatz von christlichem ‚Geist‘ gegen Nietzsches ‚Leib‘ erreicht. Dieser Gegensatz erlaubt keinen Kompromiß. Das besagt, daß man nur eine dieser unterschiedlichen Prämissen aufnehmen kann.

5.4 Die Rolle der Gewalt für die Gestaltung des moralischen Menschen: die Genealogie des Schuldbewußtseins und des schlechten Gewissens

Wir haben in Kapitel 5.1 gesehen, daß Nietzsche zufolge der Mensch kein an sich moralisches Wesen ist, sondern moralisch gemacht wurde. Daraus ergeben sich die folgenden Fragen: Wodurch ist der Mensch moralisch geworden? Und was ist dabei entstanden? Um diese Fragen zu beantworten, bearbeite ich als Beispiel das Thema des ‚Schuldbewußtseins‘ und des schlechten Gewissens. Nietzsche denkt, daß der Mensch in der Urzeit sicherlich anders als der heutige Mensch war. Damit stellt Nietzsche die Fragen, wie der tierische, wilde und naturhafte Mensch zum heutigen Kultur-Menschen, der ein Schuldbewußtsein und ein schlechtes Gewissen hat, geworden ist. Nietzsche fragt hiermit nach der Entstehungsgeschichte des Schuldbewußtseins und des schlechten Gewissens: „Aber wie ist denn jene andre ‚düstre Sache‘ das Bewußtsein der Schuld, das ganze ‚schlechte Gewissen‘ auf die Welt gekommen? — Und hiermit kehren wir zu unsren Genealogen der Moral zurück.“ (G.M, 297) Nietzsches Genealogie schließt den Standpunkt aus, daß der Mensch transzendental moralisch ist. Er ist vielmehr moralisch gemacht worden, und er ist immer noch in der Transformation: „Er (der Mensch: Verfasser) noch nicht festgestelltes Thier ist.“ (N 1884, 25[428]; 11, 125) Nietzsche hält sogar diese Entstehung des Schuldbewußtseins und schlechten Gewissens für krankhaft (vgl. Zitat 12, Kapitel 3). In diesem Sinne ist Nietzsches Meinung eigenartig: „...auch der vermoralisirte Mensch ist kein besserer Mensch, sondern nur ein geschwächter, ein gründlich verschnittener und verhunzter Mensch. Aber er ist weniger schädlich.“ (N1888, 15[55]; 13, 445) ²⁴ Die Verinnerlichung des Menschen, wie Schuldbewußtsein und

onalität der Vernunft selbst.“ Henning Ottmann, *Anti-Lukács: eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács*, in *Nietzsche-Studien*, Bd. 13, S. 573-574

²⁴ „Nietzsches ‚eigne Hypothese‘ ist durchaus konventionell, soweit sie behauptet, daß die Moral im Zuge der Zivilisierung des Menschen entsteht....daß diese Moralisierung an irgendeiner Stelle auch Unkosten und Opfer mit sich bringen mußte, man hat sie nur als Gewinn und Fortschritt des Menschen sehen können. Erst hierin ist Nietzsches These unkonventionell und gewollt sensationell, daß sie die Befriedung der Menschen nicht mehr als von allen begrüßte Errungenschaft, son-

schlechtes Gewissen, wird von Nietzsche als Krankheit begriffen. Aber damit stellen sich diese Fragen: Wollte Nietzsche damit das Schuldbewußtsein und schlechte Gewissen vollkommen abschaffen? Ist ein freier Geist ein gewissenloser, grausamer Mensch? Wir müssen darauf achten, was Nietzsche mit der Kritik des Schuldbewußtseins und schlechten Gewissens gewollt hat. In Kürze: Er wollte mit der Kritik des Schuldbewußtseins die Unschuld des menschlichen Daseins wieder herstellen, die das Christentum zerbrochen hat. (Dies wird in Kapitel 5.5: Die Kritik des freien Willens und die Unschuld des menschlichen Daseins, behandelt) Mit der Kritik des schlechten Gewissens wollte er keineswegs einen gewissenlosen Menschen hervorbringen, sondern er wollte den sehr hoch selbstverantwortlichen Menschen, d.h. den freien Geist. (Dies wird in Kapitel 7.3: Tugend des freien Geistes, behandelt.)

Nun soll erklärt werden, wie Nietzsche die Entstehungsgeschichte des Schuldbewußtseins verstanden hat. Wie andere moralische Begriffe sind das Schuldbewußtsein und das schlechte Gewissen keine transzendentalen Begriffe. Sie haben eine Entstehungsgeschichte. Nietzsche geht davon aus, daß er das Schuldbewußtsein von dem materiellen Begriff der ‚Schuld‘ ableiten kann und möchte die Strafe als Vergeltung verstehen. Der Gläubiger versucht seinen Schaden vom Schuldner wieder zurückzuholen bzw. einen Ersatz für seinen Schaden zu finden. Wenn der Schuldner seine Schuld nicht einlösen kann, wird der Gläubiger zornig. Aber wenn der Gläubiger an seinem Schuldner seinen Zorn ausläßt, wird sein Schaden nie beglichen. Der Gläubiger muß deshalb eine Ersatzform für seinen Schaden finden, um seinen Schaden wieder gutzumachen, wobei er seinen Zorn in Schranken hält: „...dieser Zorn aber in Schranken gehalten und modifiziert durch die Idee, dass jeder Schaden irgend worin sein Äquivalent habe und wirklich abgezahlt werden könne, sei es selbst durch einen Schmerz des Schädigers. Woher diese uralte, tiefgewurzelte, vielleicht jetzt nicht mehr ausrottbare Idee ihre Macht genommen hat, die Idee einer Äquivalenz von Schaden und Schmerz? Ich habe es bereits verrathen: in dem Vertragsverhältniss zwischen Gläubiger und Schuldner, das so alt als es überhaupt ‚Rechtssubjekte‘ giebt und seinerseits wieder auf die Grundformen von Kauf, Verkauf, Tausch, Handel und Wandel zurückweist.“ (Hervorhebung v. Vf.)²⁵

Der Gläubiger findet einen Ersatz seines Schadens im Schmerz des Schuldners. Daraus ergibt sich die folgende Frage, wie der Schmerz des Schuldners ein Ersatz für den Schaden sein kann, wie der Geschädigte seinen Schaden als erstattet empfinden kann, indem er seinem Schädiger Schmerz zufügt. Wie kann die Schadenserstattung an den Geschädigten mit einem Schmerzzufügen an den Schädiger abgegolten werden? Durch das Machtgefühl hat der Gläubiger Nietzsche zufolge das Gefühl, daß sein Schaden adequat erstattet wird. Der Gläubiger kann einem machtlosen Schuldner einigen Schmerz zufügen: „Vermittelst der ‚Strafe‘ am Schuldner nimmt der Gläubiger an einem Herren-Rechte theil.“ (G.M., 300) Der Gläubiger kann ein Herren-Recht genießen, indem er seinen Schuldner eigenmächtig bestraft. Wegen dieses Machtgefühls fühlt der Gläubiger, daß sein Schaden ersetzt wird. In diesem Sinne ist das Machtgefühl eine der wichtigsten Quellen des menschlichen Wohlfühlens: „Was ist Glück? –Das Gefühl davon, daß wieder die Macht gewachsen, –daß wieder ein Widerstand überwunden ward.“ (N 1888, 15[120]; 13, 481) Man findet hier, daß Nietzsche den Menschen für einen Willen zur Macht hält. Das Wohlfühl der Machtausübung ist stark genug, damit der Gläubiger seinen Schaden als abgezahlt empfindet, obgleich sich Machtgefühl und Schaden unterscheiden, obgleich Machtgefühl in Wirklichkeit den Schaden nicht wieder gutmachen kann.

Nun soll untersucht werden, wie sich das alte Vertragsverhältnis zum Schuldbewußtsein entwickelt hat. Wir haben bisher gesehen, daß das Schuldbewußtsein ursprünglich auf dem Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner beruht. Was setzt dieses Verhältnis voraus? Dafür sollten wir die Geschichte der Herkunft der Verantwortlichkeit untersuchen, weil Schuldrückzahlung ein Verantwortlichkeitsgefühl voraussetzt. Ein Vertragsverhältnis ist unmöglich ohne das Versprechen des Gläubigers an den Schuldner, daß die Schuld sicher zurückgezahlt wird. Um das Vertragsverhältnis zu verstehen, muß man nach der Entstehungsgeschichte der Verantwortlichkeit fragen: „ein Thier heranzüchten, das versprechen darf?“ (G.M., 291) Wir sollten auf das Thema der Genealogie des Gedächtnisses eingehen. Die Vergeßlichkeit ist keine passive negative Fähigkeit des Menschen. Ohne sie wird das gesunde Leben wie beim ein Dyspeptiker bedroht. Der Mensch ist Nietz-

dem als ‚Erkrankung‘ darstellt, als Erkrankung in Folge der ‚endgültigen‘ Einschließung aller ‚in den Bann der Gesellschaft und des Friedens‘. Was Nietzsche als Erkrankung deutet, war ‚die *Verinnerlichung* des Menschen.“ Werner Stegmaier, *Nietzsches Genealogie der Moral*, S. 155-156

²⁵ Friedrich Nietzsche, G.M., S. 298

sche zufolge ein notwendig vergeßliches Tier (vgl. G.M, 291-292). Um ein Versprechen zu erfüllen, ist der Mensch ein zu vergeßliches Tier. Darum fragt Nietzsche danach, wie ein vergeßliches Tier zum verantwortlichen Tier wird, wie einem vergeßlichen Tier das Gedächtnis eingebracht wird: „Wie macht man dem Menschen-Thiere ein Gedächtniss? Wie prägt man diesem theils stumpfen theils faseligern Augenblicks-Verstand, dieser leibhaften Vergesslichkeit Etwas so ein, dass es gegenwärtig bleibt....vielleicht ist sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als Mnemotechnik. Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtniss. – das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden.“²⁶ Die Herausbildung des Schuldbewußtseins setzt die Mnemotechnik voraus, die sehr viel mit der Gewaltausübung zu tun hat. Die gesellschaftliche Macht wird auf den vergeßlichen Menschen ausgeübt, damit das Vertragsverhältnis (=Versprechen– Dürfen) fort dauern kann und mit dem Versprechen-Können des Menschen die Furcht vor unberechenbaren wilden Tier-Menschen aus dem Weg geschafft wird: „Die Furcht ist....die Mutter der Moral.“ (J.G.B, 122) Nun wird klar, warum Nietzsche die Moral als einen langen Zwang, ein Resultat gesellschaftlicher Gewaltausübung auf den Menschen, begriffen hat: „Jede Moral ist, im Gegensatz zum *laissez aller*, ein Stück Tyrannei gegen die 'Natur'....Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, dass sie ein langer Zwang ist.“ (J.G.B, 108) Die Gewalt hat Nietzsche zufolge für die Gestaltung des moralischen Menschen eine unentbehrliche Rolle gespielt: „Ihr Anfang ist, wie der Anfang alles Grossen auf Erden, gründlich und lange mit Blut begossen worden.“ (G.M, 300) Darum erscheint die Moral als ein künstlicher Zugriff, der der naturhaften Vergeßlichkeit ein zwanghaftes Gedächtnis eingebracht hat. Man findet hier einen unnatürlichen plötzlichen Umbruch: von naturhafter Vergeßlichkeit zu zwanghaftem Gedächtnis. Nietzsches Begriffe der ‚Moral als Widernatur‘, und der ‚Moralität als Immoralität‘, d.h. der Selbstwidersprüchlichkeit der Moral, gründen sich darauf, daß er die Moral als einen plötzlichen Zwang begriffen hat. Nietzsches Periodenunterscheidung von vormoralischer, moralischer und außermoralischer Periode (vgl. J.G.B, 50-51) basiert auch auf dieser Prämisse.

„zur Voraussetzung dieser Hypothese über den Ursprung des schlechten Gewissens gehört erstens, dass jene Veränderung keine allmähliche, keine freiwillige war und sich nicht als ein organisches Hineinwachsen in neue Bedingung darstellte, sondern als ein Bruch, ein Sprung, ein Zwang, ein unabweisbares Verhängniss, gegen das es keinen Kampf und nicht einmal ein Ressentiment gab.“²⁷

Der Übergang vom Tier-Menschen zum Kultur-Menschen, mit Nietzsches Worten zum ‚Cultur-Zärtling‘ (N 1888, 15[8]; 13, 409), ist deutlich sichtbar. Nietzsches genealogischer Gedanke verneint, daß der Mensch ein transzendental moralisches Wesen ist. Er ist ein Wesen, das aus verschiedenen Trieben besteht. Der Mensch ist Nietzsche zufolge eher ein triebhaftes Wesen als ein moralisches vernünftiges Wesen. Diese wesentliche Triebhaftigkeit des Menschen wird von Nietzsche im Begriff des ‚Natur-Menschen‘ gefaßt. Im Gegenteil erscheint ein moralisch gewordener Mensch Nietzsche deshalb als eine Mißgeburt. Hinter dem Begriff des plötzlichen Übergangs steht Nietzsches Begriff des Menschen: „Der Mensch als eine Vielheit von Willen zur Macht.“ (N 1885/86, 1[58]; 12, 25) Unter dieser Voraussetzung begriff Nietzsche den Menschen als triebhafte Natur, Moral hingegen als Widernatur. Dieser Widerspruch zwischen Natur und Widernatur als Zwang führt den Begriff ‚Moral als Selbstwiderspruch‘ und Moral als Widernatur herbei. Nietzsches Erklärung des schlechten Gewissens setzt einen plötzlichen Umbruch zwischen Mensch als Natur und Moral als Widernatur voraus. Nietzsches Genealogie ist schon anti-christlich, weil das Christentum an die Schöpfung des Menschen glaubt, weil es damit die Annahme des Übergangs vom naturhaften Menschen zum heutigen Kultur-Menschen verneint. Im Gegenteil nimmt das Christentum den Übergang vom sündfreien Menschen zum sündhaften Menschen an. Die Restaurierung

²⁶ Friedrich Nietzsche, a.a.O., S. 295

²⁷ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 324. „Dieser Zwang zur Gesellschaft muß nach Nietzsche als ein urplötzliches Ereignis gedacht werden, nicht als ein langsames Hineinwachsen in neue Lebensumstände.“ Jürgen Mohr, *Nietzsches Deutung des Gewissens*, in *Nietzsche-Studien Bd. 6*, S. 2

des Menschentums liegt deshalb nicht in der Wiederherstellung des naturhaften Menschen, sondern in der Wiederherstellung des sündfreien Menschen durch Gottes Gnade.

Jedenfalls soll Nietzsches Voraussetzung des schlechten Gewissens einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Die Triebe der Menschen sind verschieden und unformbar, bevor wir uns einem Trieb zuneigen und von einem anderen abwenden. Deswegen sagt Nietzsche: „der Moral behandelt sich der Mensch nicht als Individuum, sondern als Dividuum.“²⁸ Das moralische Gewissen spielt hier eine wichtige Rolle, da es diesem Dividuum den Befehl gibt, was es tun soll und was nicht, z.B. durch den kategorischen Imperativ. Dadurch wird ein unmoralisch-unformbares Dividuum zu einem moralisch-geformten Individuum. Normalerweise denkt man, wenn man sich moralisch verhält, daß man nach seinem moralischen Gewissen entschieden und damit eine moralische Handlung vollzogen hat. Aber man fragt selten danach, wie das moralische Gewissen entstanden ist oder ob es etwas unfehlbares ist: „Aber warum hörst du auf die Sprache deines Gewissens? Und inwiefern hast du ein Recht, ein solches Urtheil als wahr und untrüglich anzusehen?“ (F.W., 561) Das Gewissen ist Nietzsche zufolge weder eine an sich klare Sache noch eine transzendente Eigenschaft des Menschen, sondern es ist unter Zwang entstanden. Es hat auch eine Entstehungsgeschichte wie andere moralische Begriffe. Wir haben gesehen, daß die Furcht vor wilden Menschen die Mutter der Moral ist. Um diese Furcht auszuräumen, muß der Mensch berechenbar werden, indem er dank des Gedächtnisses er Versprechen machen kann. Dem vegetischen wilden Menschen wird das Gedächtnis eingebrannt. Gewalt wird auf diesen ausgeübt, wenn er sein Versprechen vergißt. Der Mensch ist einer Situation ausgesetzt, in der er seine Versprechen erfüllen muß. Er ist berechenbar, insofern er seine Versprechen erfüllt. Dabei wird die Furcht vor diesem Menschen (=Unberechenbarkeit) verringert oder ausgeräumt. Die Gesellschaft erwartet, daß er sein versprochenes Verhalten verfolgt. Wenn er gegen diese Erwartung verstößt, wird er peinlich bestraft. Nun muß der Mensch seinen unberechenbaren wilden Instinkt in Schranken halten, damit er seine Versprechen erfüllen kann. Der schweifende wilde Instinkt des Menschen wird dabei verinnerlicht, also nach innen gewendet. Nietzsche meint, daß diese Verinnerlichung der Ursprung des schlechten Gewissens ist.

„...alle Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst wandten. Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – Alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des 'schlechten Gewissens'.“²⁹

Der plötzliche Umbruch ist der Schlüssel zu Nietzsches Erklärung der Entstehung des schlechten Gewissens, das Nietzsche als eine verhängnisvolle Erkrankung kritisiert hat.

„...das Leiden des Menschen am Menschen, an sich: als die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der tierischen Vergangenheit, eines Sprunges und Sturzes gleichsam in neue Lagen und Daseins-Bedingungen, einer Kriegserklärung gegen die alten Instinkte auf denen bis dahin seine Kraft, Lust und Furchtbarkeit beruhte.“³⁰

Nietzsche denkt, daß der plötzliche Umbruch der Daseinslage dieses menschliche Wesen (=Triebshaftigkeit) nicht verändern konnte. Die Spannung zwischen neuer gesellschaftlicher Lebenslage und unverändertem alten Instinkt verursacht Nietzsche zufolge die Entstehung des

²⁸ Friedrich Nietzsche, M.A.M., S. 76. Vgl. den Aphorismus „Moral als Selbstzertheilung des Menschen“

²⁹ Friedrich Nietzsche, G.M., S. 322-323

³⁰ Friedrich Nietzsche, a.a.O., S. 323 „Es muß hier ein Übergang angenommen werden, bei dem ursprünglich ganz ungehemmte Triebe, Instinkte und Affekte gleichsam noch tierischer Menschen in eine neue Ordnung und gesellschaftlich lebbare Form gezwungen wurden.“ Thomas Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, S. 62

schlechten Gewissens, d.h. das schlechte Gewissen als nach innen gewandter Instinkt. Nietzsches Erklärung des schlechten Gewissens hat zwei unentbehrliche Prämissen: die wesentliche Trieb-

haftigkeit des Menschen, d.h. des Tier-Menschen, und der plötzliche Übergang vom Tier-Menschen zum Kultur-Menschen.³¹ Wenn diese Prämissen nicht angenommen werden, läuft Nietzsches Theorie des schlechten Gewissens ins Leere. Dabei laufen seine anderen Begriffe auch ins Leere: ‚Moral als Widernatur‘, ‚Selbstwiderspruch‘. Diese zwei Begriffe können nur existieren, wenn zwei Prämissen akzeptiert werden. Der naturhafte Tier-Mensch gegen den widernatürlichen Kultur-Menschen, der naturhafte Instinkt gegen die widernatürliche Moral gründen sich auf diese zwei Prämissen. Nietzsches wilder Tier-Mensch setzt einen freien, ungesellschaftlichen Menschen voraus. Nietzsche denkt weiterhin, daß die plötzliche Vergesellschaftung ein Verhängnis war, das der Ursprung des schlechten Gewissens ist. Aber diese Prämissen müssen einer kritischen Prüfung unterzogen werden, ob ein ungesellschaftlicher, freier, instinktiver Tier-Mensch denkbar ist. Ein Mensch ohne gesellschaftliche Bezüge ist meiner Meinung nach unvorstellbar. Ein Mensch kann ein Mensch sein, insofern er ein gesellschaftliches Wesen ist. Sogar Menschenaffen leben in Gesellschaft. Sie sind auch keine total freien Tiere, die ihre wilden Instinkte hemmungslos entladen können. Sie üben sich auch in der Enthaltung der Instinkte. In Kürze ist der ‚Tier-Mensch‘ ein sehr problematischer Begriff. Das Tier, z.B. der Menschenaffe, kann auch keinen völlig freien Instinkt genießen, und die Vergesellschaftung des Menschen ist kein Verhängnis, die das schlechte Gewissen verursacht hat, sondern sie ist ein unentbehrliches, wesentliches Merkmal des Menschen. Also ist ein völlig natürlicher Zustand des Menschen vor der Vergesellschaftung ein sehr fragwürdiger Begriff. Damit wird auch Nietzsches Begriff der plötzlichen Vergesellschaftung als Ursprung des schlechten Gewissens inakzeptabel. Es ist auch nicht klar, ob dieser Umbruch wirklich vollzogen wurde. Die Gesellschaftlichkeit des Menschen ist eher ein Wesensmerkmal als ein plötzlicher Umbruch oder ein Verhängnis. Der Kern von Nietzsches Kritik an der gesellschaftlichen Moral liegt darin, daß diese Moral eine Unterdrückung des freien wilden Instinktes darstellt. Aber wenn wir die Gesellschaftlichkeit nicht als ein Verhängnis annehmen, wird Nietzsches Kritik an der gesellschaftlichen Moral unplausibel. Wenn Nietzsches zwei Prämissen und damit verbunden seine Moralkritik nicht plausibel werden, können seine anderen Begriffe, Moral als Widerspruch, Moral als Selbstwiderspruch nicht akzeptabel werden, die sich auf diese Prämissen gründen. Nietzsches Theorie des schlechten Gewissens basiert auf sehr fragwürdigen Prämissen. Damit befindet sich Nietzsches Lehre des freien Geistes als ein Versuch der Überwindung des schlechten Gewissens auf schwankendem Boden.

5.5 Die Kritik des freien Willens und die Unschuld des menschlichen Daseins

Nietzsche versucht mit der Kritik des Schuldbewußtseins und schlechten Bewußtseins die Unschuld des menschlichen Daseins wieder herzustellen, die das Christentum zerbrochen hat. Nietzsche hebt diese Unschuld hervor, indem er die Freiheit des Willens kritisiert. Wenn man jemanden moralisch kritisiert, wird im Grunde dessen moralischer Wille kritisiert. Die Freiheit des Willens muß vorausgesetzt werden, damit man moralisch tadeln oder loben kann: „...er glaubt an die Willens-Freiheit, etwa wenn er denkt ‚dies hätte ich nicht thun müssen‘, ‚dies hätte anders auslaufen können.“³² Nietzsche analysiert diesen Glauben an den freien Willen, indem er die begriffliche Bezie-

³¹ Freud hat die gleichen Prämissen wie Nietzsche: „...triebhaft Leidenenschaften sind stärker als vernünftige Interessen. Die Kultur muß alles aufbieten, um den Aggressionstrieben der Menschen Schranken zu setzen, ihre Äußerungen durch psychische Reaktionsbildungen niederzuhalten.“⁵¹ Sigmund Freud, *das Unbehagen in der Kultur*, S. 76

Nietzsches Prämissen haben schon Freuds Ansatz vorweggenommen. „Nietzsche wie Freud gehen davon aus, daß das Individuum anfänglich reines Triebwesen ist. Es widerstrebt der Vergesellschaftung: diese kann nur durch mit Zwang verbundene Triebhemmung geleistet werden. Die nach außen gerichtete Aggression wird rückwärts gewandt, verinnerlicht, das Individuum wird zwiespältig. Folge dieser Zwiespältigkeit ist das schlechte Gewissen bzw. das Schuldbewußtsein.“ Amandus Altmann, a.a. O., S. 120

³² Friedrich Nietzsche, M.A.M., S.547

hung zwischen Tun und Täter kritisch überprüft. Die Freiheit des Willens besteht Nietzsche zufolge darin, daß der Täter vom Tun getrennt wird. Also kann die Freiheit des Willens existieren, nur vorausgesetzt, daß ein Täter da ist, der einem Tun vorhergeht. Dieser Täter wird angesehen, als ob er die Freiheit des Willens hat. Der Täter ist in der Lage, ein Tun auszuführen oder nicht. Nietzsches Kritik geht damit so weit, daß der Täter zum Tun bloß hinzugedichtet wird: „...der Thäter ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles.“ (G.M., 279) Nach Nietzsche darf das Tun nicht vom Täter getrennt werden. Nietzsches Kritik des ‚Subjekts‘ hängt z.B. eng mit der Kritik der Unterscheidung zwischen Tun und Täter zusammen. Der Begriff ‚Subjekt‘ wird vom Täter entwickelt. Man fühlt sich als ein Subjekt, wenn man eine Tat ausführt. Hinter diesem scheinbaren einheitlichen Subjekt steht Nietzsche zufolge der Kampf zwischen verschiedenen Trieben. Das einheitliche Subjekt ist nur ein Resultat dieses Kampfes: „Unter jedem Gedanken steckt ein Affekt. Jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Wille ist nicht geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein Gesamtzustand, eine ganze Oberfläche des ganzen Bewußtseins und resultiert aus der augenblicklichen Macht–Feststellung aller der uns constituirenden Triebe.“ (N 1885/86, 1[61]; 12, 26) Der Mensch als untrennbare Einheit (=Subjekt) ist bloß ein Resultat des Kampfes zwischen verschiedenen Trieben. Der Kampfprozeß kann Nietzsche zufolge nicht bewußt werden, sondern nur das Resultat. Darum kritisiert Nietzsche ‚Täter‘ und ‚Subjekt‘ als Scheinbarkeiten: „das Selbstbewußtsein ist fiktiv!.“ (a.a.O., 25) „Wille – eine falsche Verdinglichung.“ (a.a.O., 26) Aber daraus ergeben sich folgende Fragen: Wie ist Nietzsche bewußt geworden, daß das Bewußtsein fiktiv ist, daß der Wille falsche Verdinglichung ist und daß der Kampfprozeß nicht bewußt werden kann? Was könnte seine Behauptungen untermauern? Ohne richtige Antwort auf diese Fragen wird Nietzsches Theorie der unbewußten Welt unglaubwürdig. „Diese Erzählungen (Nietzsches und Freuds, Vf.) machen u.a. außergewöhnlich starke Aussagen über sehr lange zurückliegende Geschehnisse, die wir niemals werden überprüfen können.“ (T. Rentsch, 70) Jedenfalls sind für Nietzsche unbewußte Triebe viel wesentlicher als bewußte Einheiten, z.B. ‚Täter‘ und ‚Subjekt‘. Der letztere ist nur eine Begleiterscheinung des ersteren. Mit dem Begriff des Menschen als Triebwesen versteht Nietzsche den Menschen nun als eine Fatalität, die nicht künstlich verändert werden kann. Diese Fatalität bedeutet eine Notwendigkeit des menschlichen Daseins. Seiner notwendigen Eigenschaft kann man nichts künstlich hinzufügen oder subtrahieren.

„Dass Niemand dem Menschen seine Eigenschaft giebt, weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern und Vorfahren, noch er selbst.....Niemand dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird.....Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen....“³³

Diese Fatalität verneint die Freiheit des Willens. Fatalität und Freiheit des Willens widersprechen sich. Das Gefühl, daß wir einen freien Willen haben, ist Nietzsche zufolge eine Illusion, eine Einbildung. Es ist nur ein Begleitphänomen des Kampfes zwischen den verschiedenen Trieben. Dieser Kampfprozeß liegt außerhalb der bewußten Kontrolle. In diesem Sinne meint Nietzsche, daß der Mensch eine Fatalität ist: „Alles ist nothwendig, jede Bewegung mathematisch auszurechnen. So ist auch bei den menschlichen Handlungen.“³⁴ Wenn der Mensch ein fatalistisches Wesen wäre, würde man nicht moralische Verantwortung zu übernehmen brauchen. Denn die Notwendigkeit kann nie moralisch kritisiert werden, insofern sie als Notwendigkeit das ‚alles-anders-gelaufen-hätte‘ ausschließt. Also entzieht sich die Notwendigkeit der Verantwortung. Die Freiheit des Willens ist entstanden, nicht weil man wirklich einen freien Willen hat, sondern sie ist Nietzsche zufolge

³³ Friedrich Nietzsche, G.D., S. 96

³⁴ Friedrich Nietzsche, M.A.M., S.103 „Wir klagen die Natur nicht als unmoralisch an, wenn sie uns ein Donnerwetter schickt und uns nass macht: warum nennen wir den schädigenden Menschen unmoralisch? Weil wir hier einen willkürlich waltenden, freien Willen, dort Nothwendigkeit annehmen. Aber diese Unterscheidung ist ein Irrthum.“ Friedrich Nietzsche, M.A.M., S. 99

zum Zweck der Strafe erfunden worden. Also ist der Sünder-Mensch mit dem Anspruch des freien Willens auf die Welt gekommen.

„Überall, wo Verantwortlichkeiten gesucht werden, pflegt es der Instinkt des Strafen-und Richten-Wollens zu sein, der da sucht. Man hat das Werden seiner Unschuld entkleidet, wenn irgend ein So-und-so Sein auf Wille, auf Absichten, auf Akte der Verantwortlichkeit zurückgeführt wird. Die Lehre vom Willen ist wesentlich erfunden zum Zweck der Strafe, das heisst des Schuldig-findens wollens.“³⁵

Um das Ressentiment dieser Freiheit ans Licht zu bringen, kritisiert Nietzsche die Willensfreiheit. Diese Willensfreiheit des Schuldig-Findens verseucht die Unschuld des menschlichen Daseins. (Willensfreiheit kann auch eine andere Bedeutung haben. Dies wird gleich behandelt) Dadurch ist ein erbärmlicher Sünder-Mensch auf die Welt gekommen. Nietzsches harte Kritik am freien Willen zielt hauptsächlich auf die christliche Moral. Das Christentum hat Nietzsche zufolge mit der Freiheit des Willens die Unschuld menschlichen Daseins zerstört. Denn nach der Bibel sind Adam und Eva wegen des Mißbrauchs ihres freien Willens, den Gott ihnen geschenkt hat, in der Erbsünde verfallen (vgl. 1 Mose 3). Mit der Kritik des freien Willens wollte Nietzsche gegen den christlichen Sünder-Menschen die Unschuld menschlichen Daseins wieder herstellen: „Die Unschuld des Werdens durch 'Strafe' und 'Schuld' zu durchseuchen. Das Christentum ist eine Metaphysik des Henkers.“³⁶ Die Kritik der Willensfreiheit und die daraus erfolgende Lehre der Unverantwortlichkeit basiert auf einer grundsätzlich neuen ontologischen Betrachtung: der Unschuld des Werdens. Sie deutet die Notwendigkeit der Realität, den Menschen einbegriffen, an. Die Notwendigkeit der Realitätsauffassung untergräbt die Behauptung der Willensfreiheit und stellt die Unschuld des Daseins wiederher. Mit der neuen Ontologie wollte Nietzsche die moralische Weltordnung aufheben. Nietzsches neue Ontologie findet ihren Höhepunkt in der Lehre von der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘. Die Kritik des freien Willens schreitet in der Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen fort: „Nietzsches Lehre der völligen Unverantwortlichkeit, die der negative Ausdruck für seine positiv gemeinte Lehre von der Unschuld des Werdens ist.“³⁷ Zusammengefaßt hat die Kritik des freien Willens zwei Rollen eine negative und eine positive, gespielt. Sie hat die Erbsünde und den Sünder-Menschen kritisiert und sie hat dadurch neue Ontologie angeführt: die Unschuld des Werdens.

Die Freiheit des Willens kann auch eine andere Bedeutung haben, d.h. nicht jede Moral, die die Freiheit des Willens enthält, ist eine Ressentiment-Moral. Die Freiheit des Willens kann Nietzsche zufolge auch die Verstärkung des Machtgefühls des Herren-Menschen bedeuten: „Die Lehre von der Freiheit des Willens ist eine Erfindung herrschender Stände.“³⁸ Wenn ein Befehl des machtvollen Herren-Menschen von seinem Sklaven ausgeführt wird, fühlt der Herren-Mensch, daß die Freiheit seines mächtigen Willens verwirklicht wird. Die Freiheit des Willens umfaßt zwei Arten: die sklavische Freiheit gegen die Herren-Freiheit des Willens. Beide haben ganz unterschiedliche Bedeutungen. Die erstere bedeutet das Richten-Wollen des Menschen mittels des Begriffs des schuldigen Täters. Im Gegensatz dazu bedeutet der letztere die Verstärkung des Machtgefühls. Das Freiheitsgefühl des Herrn wird von Nietzsche nicht negativ kritisiert, weil es nicht ressentimenthaft

³⁵ Friedrich Nietzsche, G.D, S. 95

³⁶ Friedrich, Nietzsche, a.a.O., S. 96

³⁷ Richard Wisser, *Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld Jedermannes Nietzsche-Studien, Bd.1*, S. 163. „Fatum ist bei Nietzsche die gänzliche Durchbestimmtheit, der nichts in der Welt entrinnt. Diese Vorstellung kommt im Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen auf die Spitze. Und dessen 'Beweis' sichern für Nietzsche den Determinismus und damit die Leugnung der Willensfreiheit ab.“ Margot Fleischer, *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen: eine Auseinandersetzung*. S.224

³⁸ Friedrich Nietzsche, M.A.M, S. 545. „Stolz und Machtstreben sind nach Nietzsche der 'Vater und die Mutter' der Lehre von der sog. Freiheit des Willens. Um stolz sein zu können auf sich im Unterschied zum erbärmlichen anderen und um sich an der eigenen Macht und an der Ohnmacht des anderen weiden zu können, hat sich der Unmensch die sog. Freiheit des Willens ausgedacht, die den anderen an die Kette des von ihm Geforderten legt, zugleich aber zeigt, wie herrlich weit man selbst es gebracht hat.“ Richard Wisser, a.a.O., S. 165-166

ist. Nietzsches grundlegendes Interesse der Kritik an der Freiheit des Willens liegt eher darin, was ein Freiheitsanspruch bedeutet, als die Frage, ob eine Freiheit des Willens wirklich existiert: „Auslegung, nicht Erklärung. Es giebt keinen Thatbestand, alles ist flüssig, unfassbar, zurückweichend; das Dauerhafteste sind noch unsere Meinungen.“³⁹ Seine harte Verneinung der Freiheit zielt hauptsächlich auf die Kritik der sklavischen Willens-Freiheit. Die Frage, ob Nietzsche wirklich die Existenz der Willens-Freiheit total verneint hat, soll deshalb von anderer Ebene geprüft werden. Diese Frage ist wichtig, wenn wir später in Kapitel 7.3 den freien Geist behandeln wollen. Um die verneinte Freiheit des Willens wieder herzustellen, natürlich mit einer Veränderung der Bedeutung der Freiheit, müssen wir diese Frage beantworten. In Kapitel 7.3 wird Nietzsches Freiheitsbegriff behandelt und diese Frage beantwortet werden.

³⁹ Friedrich Nietzsche, N 1885/86, 2[82]; 12, 100. „Der Sinn, der sich aussprechen läßt, ist nicht der ewige Sinn. Der Name, der sich nennen läßt, ist nicht der ewige Name.“ Laotse, *Tao te king*, S. 41

6 Nietzsches Aristokratismus und seine Wahrheitskritik

6.1 Mitleiden (Selbstlosigkeit) gegen Egoismus (Selbstherrlichkeit)

Es ist wichtig, Nietzsches Begriff ‚Leiden‘ zu analysieren, damit man die Kritik Nietzsches an Schopenhauers Nihilismus und den mit diesem Nihilismus eng verbundenen Begriff ‚Mitleiden‘ verstehen kann. Nietzsche versucht den Schopenhauerschen Nihilismus zu überwinden, indem er das ‚Mitleiden‘ Schopenhauers kritisiert. Schopenhauers Nihilismus verneint den Willen zum Leben, wobei er das ‚Mitleiden‘ als einzig übrigbleibenden Wert betrachtet: „Schopenhauer hatte, aus seinem Nihilismus heraus, ein vollkommenes Recht darauf, das Mitleiden allein als Tugend übrig zu behalten: mit ihm wird in der That die Verneinung des Willens zum Leben am kräftigsten gefördert.“ (N 1887/88, 11[361]; 13, 159)

Um Nietzsches Begriff ‚Leiden‘ zu verstehen, müssen wir die begriffliche Beziehung zwischen Lust und Unlust bei Nietzsche berücksichtigen; sonst würden wir leicht Nietzsches Philosophie mit dem Hedonismus verwechseln, den Nietzsche als eine Form des Nihilismus kritisiert hat. Der Hedonismus ist Nietzsche zufolge nihilistisch, weil der Mensch nicht nach Glück strebt, sondern nach mehr Macht (vgl. KSA 13, S. 192, 210, 300, 481).

„Der Mensch sucht nicht die Lust und vermeidet nicht die Unlust: man versteht, welchem berühmten Vorurtheile ich hiermit widerspreche. Lust und Unlust sind bloße Folge, bloße Begleiterscheinung,--was der Mensch will, was jeder kleinste Theil eines lebenden Organismus will, das ist ein plus von Macht. Im Streben danach folgt sowohl Lust als Unlust; aus jenem Willen heraus sucht er nach Widerstand, braucht er etwas, das sich entgegensetzt. Die Unlust, als Hemmung seines Willens zur Macht ist ein normales Faktum, das normale Ingredienz jedes organischen Geschehens, der Mensch weicht ihr nicht aus, er hat sie vielmehr fortwährend nöthig: jeder Sieg, jedes Lustgefühl, jedes Geschehen setzt einen überwundenen Widerstand voraus.“¹

Deutlich unterscheidet sich Nietzsches Philosophie von dem Hedonismus, der die Lust als letztes Ziel des Menschen betrachtet und die Unlust der Lust entgegengestellt hat. Dagegen sind Nietzsche zufolge Lust und Unlust nur Begleiterscheinungen, des weiteren haben die Unlust und der mit ihr zusammenhängende Widerstand keinesfalls eine negative Bedeutung. Sondern sie sind notwendig an die Machtsteigerung gebundene Erscheinungen. Man braucht einen Widersacher, um seine Macht zu erweitern und zu beweisen. Die Unlust ist eine notwendige Erscheinung der Machtsteigerung. Die Freude der Machtsteigerung setzt die Überwindung des Widersachers voraus. Nur ohnmächtige Menschen weichen dieser notwendigen Unlust aus. Darum können sie nicht die Freude der Machtsteigerung genießen. Lust und Unlust sind nur Begleiterscheinungen des Machtkampfes. Der Hedonismus hält diese Begleiterscheinungen für wesentlich, folglich weicht der Hedonist notwendiger Unlust aus. Er hat Angst vor Unlust. Ein Hedonist kann deshalb nicht seine Macht erweitern. Der Hedonist ist Nietzsche zufolge ein ängstlicher ohnmächtiger Mensch, der den Kampf um die Machtsteigerung nicht wagen kann. Aus diesem Grund hat Nietzsche den Hedonismus als Nihilismus kritisiert, und er betont, daß seine Philosophie nie mit dem Hedonismus verwechselt werden darf: „man ersehnt Schmerzlosigkeit inwiefern auch ‚Hedonismus‘ ein degenerirender Typus ist.“ (N 1888, 17[1]; 13, 519)

Lust und Unlust sind dem Pessimisten genauso wesentlich wie dem Hedonisten. Das pessimistische Gefühl folgt daraus, daß im Leben die Unlust die Oberhand behält. Darum wird das Leben des Pessimisten verwerflich: „Die Hauptarten des Pessimismus, der Pessimismus der Sensibilität

¹ Friedrich Nietzsche, N 1888, 14[174]; 13, 360. „Im ‚Gefühl‘ davon aber, einen Widerstand überwunden zu haben – und Leben als endliches und bedürftiges Wesen heißt, ununterbrochen Widerstände sozusagen abzuarbeiten – liegt nach Nietzsche Glück.“ Beatrix Himmelmann, *Freiheit und Selbstbestimmung: Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*, S. 190

(die Überreizbarkeit mit einem Übergewicht der Unlustgefühle).“ (N 1887/88, 11[228]; 13, 89) Wenn man die Begleiterscheinungen für wesentlich hält, gerät man Nietzsche zufolge in einen Nihilismus, der auf die Machtsteigerung verzichtet, wie Hedonisten und Pessimisten. Hedonismus und Pessimismus sind zwei Seiten einer Medaille. Darum betont Nietzsche, daß man die Begleiterscheinungen Lust und Unlust mit dem Wesen, Machtsteigerung und damit notwendig verbundene Unlust und Widerstand, nie verwechseln darf.

Nachdem Schopenhauer das Leben verneint hat, hat er das Mitleiden als einzigen Wert anerkannt, damit man sich von dem schmerzhaften Leben befreien kann. Um den Nihilismus und das mit ihm verbundene 'Mitleiden' Schopenhauers zu überwinden, hat Nietzsche den Wert des Schopenhauerschen Mitleidens harter Kritik unterzogen. Wie andere menschliche Phänomene hat Nietzsche das Mitleiden als eine verborgene Form des Willens zur Macht begriffen. Um das Mitleiden als den 'Willen zur Macht' zu verdeutlichen, führt Nietzsche ein Beispiel aus dem Altertum an:

„Wenn man nach den Anfängen des Christenthums in der römischen Welt sucht, so findet man Vereine zu gegenseitiger Unterstützung, Armen-, Kranken-, Begräbniss-Vereine, auf gewachsen auf dem untersten Boden der damaligen Gesellschaft, in denen mit Bewusstsein jenes Hauptmittel gegen die Depression, die kleine Freude, die des gegenseitigen Wohlthuns gepflegt wurde,In einem dergestalt hervorgerufenen 'Willen zur Gegenseitigkeit', zur Heerdenbildung, zur 'Gemeinde', zum 'Cönakel' muss nun wiederum jener damit, wenn auch im Kleinsten, erregte Wille zur Macht.“²

Diesen Willen zur Gegenseitigkeit betrachtet Nietzsche als eine heimtückische, indirekte Machtsuche des ohnmächtigen Sklaven. Als die Sklaven gegen die Herren-Menschen zum Aufstand aufgerufen haben, war das Mitleiden ein wichtiges Machtmittel der Sklaven. Das Mitleiden spielte zusammen mit dem Christentum eine wichtige Rolle. Sie ermöglichten den Sklaven, ihren Kampf gegen die römischen Werte siegreich zu führen. Das Mitleiden wirkt nicht nur zwischen den Machtlosen, sondern es schwächt und verseucht auch die starken Menschen. Das Mitleiden ist Nietzsche zufolge eine der wichtigsten Waffen des ohnmächtigen Sklaven im Machtkampf. Das Mitleiden ist scheinbar eine humanistische Emotion, aber am Grund des Mitleidens liegt das verborgene Machtstreben des schwachen Menschen. Wer zum direkten Machtstreben unfähig ist, sucht die Macht heimtückisch indirekt.

„Das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöhen: es wirkt depressiv. Man verliert Kraft, wenn man mitleidet. Durch das Mitleiden vermehrt und vervielfältigt sich die Einbusse an Kraft noch, die an sich schon das Leiden dem Leben bringt. Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend....Mitleiden überredet zum Nichts.“³

Nietzsche hat das wahre Gesicht des mitleidigen Altruismus gezeigt: das verborgene Machtstreben der schwachen Menschen gegenüber den Herren-Menschen: „der Cultus des Altruismus ist eine spezifische Form des Egoismus, die unter bestimmten physiologischen Voraussetzungen regelmäßig auftritt.“⁴ Nietzsche versucht dem Mitleiden die Larve vom Gesicht zu reißen, damit er erneut gegen die sklavischen Werte eine Umwertung wagen kann. Aber Nietzsche hat den Wert des Mitleidens nicht vollkommen verneint. Das Mitleiden des Herren-Menschen hat Nietzsche zufolge anderen Wert als das des Sklaven. Man sollte den anderen Wert des Mitleidens beim Herren-

² Friedrich Nietzsche, G.M, S. 383.

³ Friedrich Nietzsche, A.C, S. 172-173. „Vorsicht vor dem Mitleiden: es überredet uns mit der Noth Anderer.“ Friedrich Nietzsche, N 1887/88, 11[80]; 13, 39

⁴ Friedrich Nietzsche, N 1888, 14[29]; 13, 233. „Das Glück der 'kleinsten Überlegenheit', wie es alles Wohlthun, Nützen, Helfen, Auszeichnen mit sich bringt, ist das reichlichste Trostmittel, dessen sich die Physiologisch-Gehemmten zu bedienen pflegen.“ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 383

Menschen nicht übersehen. „Ein Mann, der sagt: ‘das gefällt mir, das nehme ich zu eigen und will es schützen und gegen Jedermann vertheidigen’; ein Mann, der eine Sache führen, einen Entschluss durchführen, einem Gedanken Treue wahren, ein Weib festhalten, einen Verwegenen strafen und niederwerfen kann; ein Mann, der seinen Zorn und sein Schwert hat, und dem die Schwachen, Leidenden, Bedrängten, auch die Thiere gern zufallen und von Natur zugehören, kurz ein Mann, der von der Natur Herr ist,--wenn ein solcher Mann Mitleiden hat, nun! Dies Mitleiden hat Werth!“⁵ Einem Herren-Menschen ist das Mitleiden mit anderen eine schändliche Unehre, weil er damit das Gefühl der Selbsterniedrigung erfährt. Deswegen ist es Nietzsche zufolge ausgeschlossen, einen Freund zu bemitleiden, da seiner Ansicht nach Freundschaft ungefähr das gleiche Niveau von Macht und gegenseitiger Furcht voraussetzt. Das Mitleiden des Herren-Menschen richtet sich auf den Sklaven. Und das Mitleiden des Herren-Menschen vergiftet nicht sein gesundes Leben. Wenn das Mitleiden sich nach Herren-Menschen selbst richtet, beginnt es seine Lebensgesundheit zu vergiften. Nach Nietzsche hat das Mitleiden nur dann Wert, insofern es sich nur auf den Sklaven richtet, also insofern das ‚Pathos der Distanz‘ des Herren-Menschen nicht vom Mitleiden zerbrochen wird. Die Gefahr des Mitleidens liegt darin, daß es das Gefühl des ‚Pathos der Distanz‘ des Herren-Menschen zerbrechen kann. In diesem Sinne ist das Mitleiden eine der stärksten Waffen des Sklaven im Machtkampf. Nietzsche wollte nicht den Wert des Mitleidens vollkommen verurteilen, sondern er wollte vor dieser heimtückischen Waffe warnen. Dem Mitleiden und der Nächstenliebe setzt Nietzsche den Egoismus entgegen. Nietzsches Egoismus kann mit seiner genealogischen Kritik am Altruismus angeführt werden. Bei diesem Thema können wir mit der genealogischen Kritik Nietzsches anfangen. Wie die andere genealogische Kritik erschüttert auch diese Kritik den gewöhnlichen moralischen Glauben.

„Es liegt an diesem Ursprunge, dass das Wort ‘gut’ sich von vornherein durchaus nicht notwendig an ‘unegoistische’ Handlungen anknüpft: wie es der Aberglaube jener Moralgenealogen ist. Vielmehr geschieht es erst bei einem Niedergange aristokratischer Werthurtheile, dass sich dieser ganze Gegensatz ‘egoistisch’ ‘unegoistisch’ dem menschlichen Gewissen mehr und mehr aufdrängt, – es ist, um mich meiner Sprache zu bedienen, der Heerdeninstinkt, der mit ihm endlich zu Worte(auch zu Worten) kommt.“⁶

Die Gleichsetzung des Wortes ‚gut‘ mit einer unegoistischen Handlung ist eine menschliche Wertschätzung, so wie auch andere moralische Begriffe. Nietzsche kritisiert diese Gleichsetzung. In Kapitel 4.2.1 haben wir gesehen, daß ‚gut‘ im vornehmen Sinne aus dem spontanen ‚Pathos der Distanz‘ des Herren-Menschen geboren ist. Dieses ‚gut‘ ist nicht auf das Lob von anderen Menschen angewiesen. Darum hat Nietzsche die englische Psychologen-Idiosynkrasie hart kritisiert. Dadurch wird die Gleichsetzung des Altruismus mit ‚gut‘ von Nietzsche bestritten und er eröffnet einen neuen Horizont der Wertschätzung, daß ‚gut‘ mit Egoismus gleichgesetzt werden kann. Nun soll erklärt werden, was Egoismus bei Nietzsche bedeutet: „Begriff ‘Egoismus’. Es gehört zum Begriff des Lebendigen, daß es wachsen muß, --daß es seine Macht erweitert und folglich fremde Kräfte in sich hineinnehmen muß.“ (N1888, 14[192]; 13, 378) Der Stoffwechselprozeß des Leibes ist immer unbewußt im Gang. Der Mensch kann deshalb nicht umhin egoistisch zu sein, insofern er ein leibhaftes Wesen ist. Der unegoistische Mensch ist Nietzsche zufolge eine gedankliche Einbildung. Zusammengefaßt liegt die Naturhaftigkeit des Egoismus darin, daß der Mensch ein leibhaftes Lebewesen ist. Darum sind die Herabwürdigung des Egoismus und die Übertreibung des Altruismus für Nietzsche ein pathologisches Phänomen: „Das Egoistische ist uns verleidet (selbst nach der Einsicht in die Unmöglichkeit des Unegoistischen).“ (N 1886/87, 7[8]; 12, 293) Nietzsche verfolgt die Ursache dieses pathologischen Phänomens. Es ist ausgebrochen, nachdem die sklavische Wertschätzung Oberhand gewonnen hat. Sie hat ‚gut‘ mit Altruismus gleichgesetzt, wobei sie den Egoismus verworfen hat. Nietzsche hat gezeigt, daß das sklavische Ressentiment diesen pathologischen Prozeß bewirkt hat. Die christliche Nächstenliebe und das Mitleiden, die den Egoismus verworfen haben, sind ein Produkt des sklavischen Ressentiments. Es versucht den Herren-Menschen seiner Herrenmacht zu entmächtigen, dadurch daß es den herrlichen, gesunden Egoismus des Herren-Menschen verwerflich macht. Der sklavische Altruismus ist deshalb eine verbor-

⁵ Friedrich Nietzsche, J.G.B, S. 235-236

⁶ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 260

gene Form sklavisches Egoismus. Sklavischer Altruismus ist Nietzsche zufolge nur ein Schein. Seine wahre Eigenschaft ist ein von dem Ressentiment der Schlechtweggekommenen geschaffener Egoismus. Sie drücken ihren Egoismus nicht direkt aus, sondern indirekt, also durch das heimtückische Ressentiment. Im Gegenteil will der starke Mensch seine eigene Macht erweitern und beweisen, indem er gegenüber seinem Widersacher seine Macht direkt ausübt. Dieser Typus Mensch schämt sich nicht seiner Natur, die ihre machtvollen, prächtigen Eigenschaften immer ausdrücken will, sondern er schämt sich des Mitleidens seiner Mitbürger. Statt Mitleiden und Altruismus gebieten sich die Herren-Menschen gegenseitige Ehrfurcht. Nietzsches Egoismus des Herren-Menschen enthält die gegenseitige Ehrfurcht zwischen Mitbürgern, die ungefähr das gleiche Niveau von Macht haben. Man kann den Egoismus im Sinne Nietzsches als Selbstherrlichkeit begreifen (mit Nietzsches Worten ‚Selbstverherrlichung‘ J.G.B., 209). Nietzsches selbstherrlicher Egoismus des Herren-Menschen hat aristokratischen Charakter, der sich vom vulgären Egoismus deutlich unterscheidet. Die schenkende Tugend ist ein wesentlicher Bestandteil des Nietzscheschen Egoismus. Seine Tugend unterscheidet sich deutlich von dem Geiz des Egoismus des Marktstehers: „Ich liebe Den, dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurückgibt: denn er schenkt immer und will sich nicht bewahren.“ (Z, 17 vgl. auch „Von der schenkenden Tugend“) Man sollte nicht aus den Augen verlieren, daß Nietzsches Egoismus sich vom Egoismus des marktwirtschaftlichen, geizigen Egoismus streng unterscheidet. Man sollte deshalb immer zwei Arten von Egoismus unterscheiden: den Egoismus des Herren und des Sklaven, wenn man nicht den Kern des Nietzscheschen Egoismus übersehen und den Mißbrauch des Nietzscheschen Egoismus vermeiden möchte. Im Fall des Egoismus soll das ‚Pathos der Distanz‘ bewahrt werden „Der vornehme Mensch fragt nicht danach, >>was es kostet<<. Darum ist der Stil des vornehmen Lebens so völlig dem der Geldwirtschaft entgegengesetzt, in dem der Wert der Dinge mehr und mehr mit ihrem Preise identifiziert wird.“ (Georg Simmel, 1920, 311) Sklavischer Egoismus hat keine schenkende Tugend, sondern er ist geizig, weil Sklaven arme Menschen sind. Obwohl Sklaven reich im wirtschaftlichen Sinne sind, sind sie immer geizige Menschen, weil sie keinen seelischen Reichtum im vornehmen Sinne haben.

Im Gegensatz zu den Herren können Sklaven ihren Egoismus auch nicht direkt zum Ausdruck bringen, weil sie nicht in der Lage sind, ihre Macht direkt gegenüber den Herren auszudrücken. Darum haben sie indirekt ihre Macht zum Ausdruck gebracht, wobei das Ressentiment als wichtigste Quelle des Wertschaffens erscheint. Instinktiv versammeln sich die schwachen Sklaven, um gegen die individuellen, starken Herren zu kämpfen. In diesem Prozeß der Versammlung verzichten die Schwachen logischerweise auf die Einzigartigkeit ihres Daseins, wobei das Mitleiden als ein wichtiges Mittel benutzt wird: „Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber und möchtet euch daraus eine Tugend machen: aber ich durchschaue euer ‚Selbstloses‘.“⁷ Aus diesem Grund kritisiert Nietzsche den sklavischen Altruismus als Selbstlosigkeit, dagegen verherrlicht Nietzsche den Egoismus des Herren als Selbstherrlichkeit. In diesem Sinne verbindet sich Egoismus mit Nietzsches aristokratischer, individualistischer Ethik. Der wahre Individualismus ist Nietzsche zufolge nur dem starken Herren-Menschen möglich. Denn die Schwachen verzichten auf ihre Einzigartigkeit, indem sie sich bemitleiden: „...die Starken streben ebenso naturnothwendig auseinander, als die Schwachen zueinander.“⁸ Mit der Herdenbildung kämpfen die Schwachen gegen die individuellen Starken, aber dabei verlieren sie ihre individuelle Einzigartigkeit.

Das Sklavische Ressentiment stellt dem Egoismus die Nächstenliebe und das Mitleiden entgegen, damit die Sklaven siegreich ihren Kampf gegen die Herren führen können. Diese Entgegensetzung ist ein Ausdruck des Kampfes zwischen den Todfeinden Judäa und Rom.

Nun soll der Ursprung des Gegensatzes zwischen christlichem Mitleiden, Nächstenliebe und Nietzsches Egoismus untersucht werden. Wir haben gesehen, daß die Notwendigkeit von Nietzsches Egoismus in der menschlichen Leibhaftigkeit liegt. Aber nach der christlichen Lehre hat der Leib eine negative Bedeutung. Der Gegensatz zwischen christlichem Geist und Nietzsches Leib führt zu dem Gegensatz zwischen christlichem Mitleiden, Nächstenliebe und Nietzsches Egoismus.

⁷ Friedrich Nietzsche, Z, S. 77. „Anders als in seiner ökonomischen Gestalt, in der der Gemein-Nutzen die Profilierung der Einzelnen fördert, wenn auch nur im Ökonomischen, führt er in Gestalt der Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit zur Nivellierung der Einzelnen im Persönlichen. Er wächst hier nicht mit der Steigerung, sondern mit der Opfer der Einzelnen als Einzelner.“ Werner Stegmaier, a.a.O., S. 99

⁸ Friedrich Nietzsche, G.M., S. 384

Die Christen verneinen Nietzsches Anspruch der Notwendigkeit des Egoismus. Denn die Christen halten die menschliche Leibhaftigkeit nicht für unausweichlich, sondern sie versuchen diese zu überwinden, indem sie Gottes Geist gehorchen.

„Ich sage aber: lebt im Geist, so werdet ihr die Begierden des Fleisches nicht vollbringen. Denn das Fleisch begehrt auf gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch; die sind gegeneinander, sodass ihr nicht tut, was ihr wollt. Regiert euch aber der Geist, so seid ihr nicht unter dem Gesetz.“ (Galater 5:16-18)

Der Gegensatz zwischen Nietzsches Egoismus und christlichem Mitleiden führt das gegensätzliche Werturteil über Differenz und Einheit herbei. Nietzsches Egoismus bejaht logischerweise die Differenz der verschiedenen Individuen, weil die Starken ebenso naturnotwendig auseinanderstreben (über die Bedeutung der Differenz in Nietzsches Gedanken vgl. Nietzsches Kritik der Dialektik als latentes Christentum in Kapitel 5.2). Dagegen ist die Differenz nach der christlichen Lehre negativ. Die Einheit in Christus ersetzt die Bejahung der Differenz. Die Differenz wird von den Christen als eine Erscheinung der Sünde begriffen, die jene Einheit bedroht.

„Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus....Offenkundig sind aber die Werke des Fleisches, als da sind: Unzucht, Unreinheit, Ausschweifung, Götzendienst, Zauberei, Feindschaft, Hader, Eifersucht, Zorn, Zank, Zwietracht, Spaltungen....Die solches tun, werden das Reich Gottes nicht erben.“ (Galater 3:28, 5:19-21)

Der Gegensatz zwischen christlichem Mitleiden und Nietzsches Egoismus beruht auf dem Gegensatz von christlichem ‚Geist‘ und Nietzsches ‚Leib‘. Die Christen verneinen wesentlich die Leibhaftigkeit und den damit verbundenen Egoismus. Denn Gott ist Geist und der Mensch ist ein einzig nach Gottes Bild geschaffenes Wesen (1 Mose 1:26), obwohl der Mensch leibhaftig ist. Die Menschliche Leibhaftigkeit wird von den Christen als negativ begriffen. Sie ist eine Erscheinung der Sünde. Darum wird die Leibhaftigkeit von den Christen nicht als Notwendigkeit akzeptiert, sondern sie ist ein Gegenstand, der durch die Hilfe von Gottes Geist zu überwinden ist. Wir haben also noch eine Inkompatibilität zwischen Christentum und Nietzsche bestätigt: Mitleiden gegen Egoismus.

6.2 Nietzsches individuelle, aber aristokratische Ethik

„Es muss ihnen wider den Stolz gehen, auch wider den Geschmack, wenn ihre Wahrheit gar noch eine Wahrheit für Jedermann sein soll: was bisher der geheime Wunsch und Hintersinn aller dogmatischen Bestrebung war. ‚Mein Urteil ist mein Urteil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht – sagt vielleicht solch ein Philosoph der Zukunft. Man muss den schlechten Geschmack von sich abthun, mit Vielen übereinstimmen zu wollen. ‚Gut‘ ist nicht mehr gut, wenn der Nachbar es in den Mund nimmt. Und wie Könnte es gar ein ‚Gemeingut‘ geben! Das Wort widerspricht sich selbst: was gemein sein kann, hat immer nur wenig Werth.“⁹

Was Nietzsche mit dem Begriff ‚Widerspruch des Gemeingutes‘ meinte, soll nun erklärt werden. Wie im letzten Kapitel gezeigt, deutet Nietzsches Egoismus schon seinen Individualismus an. Jeder Leib und seine Handlungen haben eine unvergleichbare Einzigartigkeit, die nicht von anderen ersetzt werden kann.

⁹ Friedrich Nietzsche, J.G.B., S. 60

„Die Gegenseitigkeit ist eine große Gemeinheit; gerade daß Etwas, was ich thue, nicht von Einem andern gethan werden dürfte und könnte, daß es keinen Ausgleich geben darf – außer in der ausgewähltesten Sphäre der meines Gleichen, inter pares – ; daß man in einem tieferen Sinne nie zurückgibt, weil man etwas Einmaliges ist und nur Einmaliges thut.“¹⁰

Streng gesagt, gibt es das Leben im Sinne Nietzsches nicht, es kann nur ein individuelles Leben geben. Das individuelle Leben hat jeweils einen eigenen Lebensstil, der nicht mit anderen gleichgesetzt werden kann. Der Begriff ‚Gemeingut‘ wird von Nietzsche kritisiert, weil dieses Gemeingut der individuellen Einzigartigkeit widerspricht. Wer nach Gemeingut strebt, der verzichtet Nietzsche zufolge auf die Einzigartigkeit seines Lebens. Die Allgemeingültigkeit einer Moral, die die individuelle Einzigartigkeit verneint, kann deshalb als eine Anmaßung begriffen werden: „Jede moralische Bewertung des Lebens muß daher als eine Anmaßung erscheinen.“¹¹

Wir haben bisher die Grundzüge von Nietzsches individueller Ethik gesehen. Aber es gibt auch andere individuelle Ethiker, z.B. die Sophisten und Max Stirner, die die allgemeingültigen moralischen Werte und die objektiven Normen verneint haben.

„Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache ‚des Menschen‘. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das meinige, und sie ist keine allgemeine, sondern ist - einzig, wie ich einzig bin. Mir geht nichts über mich!“¹²

Man kann vielleicht in der Ethik Nietzsches die Renaissance des ethischen Subjektivismus finden, der den objektiven Sinn und Wert des Tuns und Seins durch dessen Wert für das Subjekt ersetzt hat. Um die Eigentümlichkeit von Nietzsches individueller Ethik von den anderen Individualisten zu unterscheiden, müssen wir Nietzsches Eigentümlichkeit hervorheben, indem wir Nietzsche mit ihnen vergleichen. Der Begriff der Subjektivität des Individuums kann einen Schlüssel zur Lösung dieses Problems bieten.

„Es ist das Wesen der Sophistik, den objektiven Sinn und Wert des Tuns und Seins durch dessen Wert für das Subjekt zu ersetzen. Für Nietzsche hat umgekehrt das Subjekt nur dann eine Bedeutung, wenn es objektiv wertvoll ist; jene mißt das Objektive an einer subjektiven Skala, dieser das Subjektive an einer objektiven Skala.“¹³

¹⁰ Friedrich Nietzsche, N 1887/88, 11[127]; 13, 61 „Mag jeder Mensch seiner Natur und seinem Schicksal nach jedem andern unvergleichlich sein, so sind diese Verschiedenheiten doch nur die verschiedenen Tonarten, in denen sich die Natur, das Schicksal der gesamten Menschheit, und, weitergreifend, des gesamten Lebens gerade an diesem Punkte abspielen. Dann ist dies eben die Art und Form des Lebens, daß es in jedem Individuum *ganz* ist, in jedem aber so eigenartig, daß damit die Geschiedenheit des einen vom andern, die bruchlose Geschlossenheit eines jeden in sich gegeben ist.“ Georg Simmel, *das individuelle Gesetz* S. 207

¹¹ Volker Gerhardt, *Genealogische Ethik*. In Annemarie Pieper (Hrsg.), *Geschichte der neueren Ethik 1* S. 301

Nietzsches Kritik am Utilitarismus kann auch in diesem Zusammenhang verstanden werden (vgl. N 1887: 362, 372, N 1887/88: 65, 98, N 1888: 584-585).

¹² Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 7

¹³ Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, S. 303

Bei Nietzsches Individualismus geht es eher um die Objektivität des Individuellen als um den Widerspruch zwischen Objektivität und Individualität, wie Georg Simmel bemerkt hat: „das Individuelle braucht nicht subjektiv zu sein, das Objektive nicht überindividuell. Der entscheidende Begriff ist vielmehr: die Objektivität des Individuellen.“¹⁴ Nietzsches Individualismus ist ohne „das ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit des souveränen Individuums“ unvorstellbar. (G.M., 294) Dazu verbindet sich die Objektivität des Individuellen bei Nietzsche mit dem Geschichtsverlauf der Menschheit, z.B. sein Versuch der Überwindung des Menschen durch den Übermensch. Wenn Nietzsche über das Individuum redet, ist er stark von diesem Gedanken beeinflusst.

„Schluß auf die Entwicklung der Menschheit: die Vervollkommnung besteht in der Hervorbringung der mächtigsten Individuen, zu deren Werkzeug die größte Menge gemacht wird.“¹⁵

Die Freiheit des Nietzscheschen Individuums ist immer eng mit der Verantwortlichkeit und Vision des Übermenschen verbunden. Sein Freiheitsanspruch für das Individuum ist deshalb von der individuellen Willkür und dem maßlosen Selbstgenuß streng unterschieden: „Aber ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: ‚Alles für mich‘.“¹⁶ Nietzsches Individualismus unterscheidet sich damit von anderen Individualismen, indem er stark die Selbstverantwortlichkeit in Anspruch nimmt und die individuelle Freiheit fest mit der Vision des Übermenschen verbindet. Nietzsches Individualität ist nicht auf die Subjektivität beschränkt, sondern hat objektiven Charakter. Nietzsches Individualismus hat mit dem unmäßigen Individualismus des modernen Marktstehers nicht zu tun: „Eine bloße ‚Freiheit von etwas‘ schließt immer die Gefahr in sich, daß der Mensch bloßer Willkür verfällt, sich in der Belanglosigkeit des Alltäglichen erschöpft—wofür Nietzsche oft das Bild der Marktsteher gebraucht.“¹⁷

Nietzsches Individualismus scheint der Gegenseitigkeit zwischen verschiedenen Individuen zu widersprechen. Aber Nietzsche hat unter einer bestimmten Voraussetzung die Gegenseitigkeit affirmiert: ‚ausgewählteste Sphäre der meines Gleichen, inter pares‘. Nietzsche hat diese affirmative Gegenseitigkeit die ‚aristokratische Absonderung von der Menge‘ genannt (vgl. N 1887/88, 61). Nietzsches Individualismus enthält eine eigenartige soziale Gegenseitigkeit, die uns seinen Aristokratismus zu verstehen hilft. Nietzsches Gegenseitigkeit, d.h. Sozietät, hat keinen unbegrenzt generellen Geltungsbereich, sondern einen bestimmten Geltungsbereich. Seine Gegenseitigkeit ist affirmativ und gilt nur in der ausgewählten Sphäre unter ‚seinesgleichen‘. Diese Gegenseitigkeit ausgewählter Sphäre prägt Nietzsches Aristokratismus, der sich deutlich vom anarchistischen und demokratischen Individualismus unterscheidet: „Meine Philosophie ist auf Rangordnung gerichtet: nicht auf eine individualistische Moral.“¹⁸ Beide Individualismen haben keine ausgewählte Sphäre, sondern eine generell geltende Gegenseitigkeit. Man soll deshalb den aristokratischen Zug von Nietzsches Individualismus nicht übersehen, sonst kann man Nietzsches Individualismus leicht mit dem anarchistischen und demokratischen Individualismus verwechseln. Sie sind Nietzsche zufolge die Wiedergeburtformen des latenten Christentums. Denn sie entziehen dem Individualismus den

¹⁴ Georg Simmel, *Das Individuelle Gesetz*, S. 217

¹⁵ Friedrich Nietzsche, N1885/86, 2[76]; 12, 96-97

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Z, Von der schenkenden Tugend*, S. 98

¹⁷ Jürgen Mohr, *Nietzsches Deutung des Gewissens in Nietzsche-Studien*, Bd. 6, S. 14

¹⁸ Friedrich Nietzsche, N1886/87, 7[6]; 12, 280, (vgl. auch N 12, 7[42]; 12, 309)

aristokratischen Zug, indem sie die ‚aristokratische Absonderung von der Menge‘ zerbrechen und damit die allgemeine Menschenliebe beanspruchen: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“ (Galater 3:28) Die mit Mitleiden verbundene allgemeine Menschenliebe ist Nietzsche zufolge ein heimtückisches Machtmittel: „Diese allgemeine Menschenliebe ist in praxi die Bevorzugung alles Leidenden, Schlechtweggekommenen, Degenerierten.“¹⁹ Hiermit treffen wir noch einen Grund, warum Nietzsche hart das Mitleiden kritisiert hat. Das Mitleiden beschädigt den aristokratischen Zug des Individualismus, indem es die ‚aristokratische Absonderung von der Menge‘ verneint. Darum hat Nietzsche dem Mitleiden den Egoismus entgegengestellt, damit er seinen Aristokratismus vor dem Angriff des Mitleidens schützen kann. Im Gegensatz zu Nietzsche behauptet das Christentum, daß alle Menschen vor Gott gleich sind. Aber dieser Anspruch ist Nietzsche zufolge ein Machtmittel der Herde, mit dem sie gegen den starken individuellen Menschen kämpft. Nietzsches Aristokratismus bestreitet den christlichen Individualismus und Demokratismus. Der christliche Individualismus, alle Arten des latenten Christentums inbegriffen, z.B. der anarchistische Individualismus oder avantgardistische Individualismus des l'art pour l'art, ist Nietzsche zufolge nur scheinbar. Denn der Individualismus der Herden ist ein Selbstwiderspruch. Trotzdem spielt er eine wichtige Rolle, indem er alle Leidenden, Schlechtweggekommenen und Degenerierten vor den Starken schützt. Nietzsche meint, daß der wirkliche Individualismus nur den starken Menschen möglich sein kann: „die Starken streben ebenso naturnothwendig auseinander, als die Schwachen zueinander.“ (G.M., 384) Der anarchistische und avantgardistische Individualismus ist nihilistisch, weil er das Machtzentrum für die Rangordnung seiner verschiedenen Werte mißt (vgl. Zitat 18). Wegen der Abwesenheit dieses Machtzentrums können Anarchisten und Avantgardisten die Verschiedenheit ihrer Werte nicht genießen, sondern sie leiden daran. Um nicht an dieser Verschiedenheit zu leiden, muß es ein eine Rangordnung schaffende Machtzentrum geben. Nietzsches Individualismus unterscheidet sich von anderen Individualismen, so daß seinem Individualismus der aristokratische Zug immanent und wesentlich ist.

„Man soll die Tugend gegen die Tugendprediger vertheidigen: das sind ihre schlimmsten Feinde. Denn sie lehren die Tugend als ein Ideal für alle: sie nehmen der Tugend ihren Reiz des Seltenen, des Unnachahmlichen, des Ausnahmsweisen und Undurchschnittlichen, – ihren aristokratischen Zauber.“²⁰

Nietzsches Aristokratismus hilft uns seinen Begriff des ‚Pathos der Distanz‘ besser zu verstehen. Das Pathos der Distanz bewahrt die ‚aristokratische Absonderung von der Menge‘ gegen die unterschiedlose Gegenseitigkeit, die den Aristokratismus angreift. Nietzsche hat das Pathos der Distanz betont, weil er nicht die Rangordnung verlieren gehen lassen wollte: „das Höhere soll sich nicht zum Werkzeug des Niedrigeren herabwürdigen, das Pathos der Distanz soll in alle Ewigkeit auch die Aufgaben auseinander halten!“ (G.M., 371) Aber man darf niemals dieses Prinzip mißverstehen oder politisch ausnutzen, wie der Massenmord im Dritten Reich. Nietzsche meint nicht, daß die niedrigeren Werte (z.B. die christliche Moral) zugunsten der höheren Werte völlig vernichtet werden sollen, sondern er meint, daß die beiden niemals gemischt oder verwechselt werden sollten. Zum Auseinanderhalten der gegensätzlichen Werte hat er den Begriff des ‚Pathos der Distanz‘ gebraucht. Und man sollte auch nicht aus den Augen verlieren, daß das ‚Pathos der Distanz‘ nicht auf die Ebene der gegenseitigen Rangordnung zwischen den gesellschaftlichen Mitgliedern beschränkt ist, sondern es bedeutet auch die Rangordnung zwischen verschiedenen Werten eines Individuums. Nietzsches Tugend des freien Geistes und der individuellen Freiheit verbindet sich deswegen eher mit der Selbstverantwortung als einer Selbstdisziplin als mit maßloser Willkür. Nietzsches Politik des Herren-Menschen bedeutet deshalb keine Legitimierung der politischen Herrschaft einer sozialen Klasse, die keine Tugend des freien Geistes hat. Nietzsches Begriff ‚Herren-Mensch‘ bedeutet keine soziale Klasse, sondern steht für ein Individuum, das die Tugend des freien Geistes hat. Nietzsches Aristokratismus mit den Begriffen ‚Pathos der Distanz‘, ‚Rangordnung‘, ‚Herren-Mensch‘ darf deswegen nie als Legitimierung einer Klassen- oder Rassen-

¹⁹ Friedrich Nietzsche, N 1888, 15[110]; 13, 470

²⁰ Friedrich Nietzsche, N 1887, 10[109]; 12, 517

Herrschaft ausgenutzt werden. Nur so können wir den grausam vulgären Mißbrauch der Nietzscheschen Philosophie des Dritten Reiches überwinden.

6.3 Die absolute Wahrheit als Nihilismus

„The more we learn about world, and the deeper our learning, the more concious, specific, and articulate will be our knowledge of what we do not know, our knowledge of our ignorance. For this, indeed, is the main source of our ignorance — the fact that our knowledge can be only finite, while our ignorance must necessarily be infinite.“²¹

Insofern wir nach der Wahrheit suchen, wobei wir immer Fehler zu vermeiden versuchen, sollten wir nach dem Sinn unserer Wahrheitssuche fragen, sonst verfallen wir der unsinnig schlechten Unendlichkeit: endliches Wissen gegen unendliche Ignoranz. Diese Erkenntnis bringt uns folgerichtig zu der Frage nach dem Sinn unserer Wahrheitssuche, wie Nietzsche schon danach seine Frage gestellt hat: „Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik – bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe, der Werth der Wahrheit ist versuchsweise einmal in Frage zu stellen.“ (G.M, 401) Vor allem soll gefragt werden, ob die Wahrheit im traditionellen Sinne (die Wahrheit entspricht genau dem Gegenstand, den sie beschreibt.) überhaupt möglich sein kann. Nach Nietzsche gibt es eine solche Wahrheit nicht. Sie ist unmöglich und bloß eine notwendig fehlerhafte künstliche Manipulation.

„Erkenntniß an sich im Werden unmöglich; wie ist also Erkenntniß möglich? Als Irrthum über sich selbst, als Wille zur Macht, als Wille zur Täuschung.“²²

Nach Nietzsches Meinung schließt das Werden, das zu der Eigenschaft der Welt gehört, die Erkenntnis aus, wie es schon Zenon in seinen vier Paradoxien bezeichnet hat. (Aber Zenon hat aus diesen Paradoxien die falsche Schlußfolgerung gezogen, wie schon sein Lehrer Parmenides, daß die Bewegung (=das Werden) bloß eine gedankliche Einbildung ist. Im Gegenteil ist das Werden Nietzsches das Wesen der Welt) Um Nietzsches Kritik an der Wahrheit noch deutlicher zu verstehen, werden zwei Beispiele seiner Kritik im folgenden vorgestellt: Nietzsches Kritik an der Sprache und der Logik.

„Und überdies: wie steht es mit jenen Conventionen der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntnis, des Wahrheitssinnes: decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realität?...Logisch geht es also jedenfalls nicht bei der Entstehung der Sprache zu, und das ganze Material worin und womit später der Mensch der Wahrheit, der Forscher, der Philosoph arbeitet und baut, stammt, wenn nicht aus Wolkenkuckusheim, so doch jedenfalls nicht aus dem Wesen der Dinge...Das Uebersehen des Individuellen und Wirklichen giebt uns den Begriff, wie es uns auch die Form giebt, wohingegen die Natur keine Formen und Begiffe, also auch keine Gattungen kennt, sondern nur ein für uns unzugängliches und undefinirbares X.“²³

Wenn die Sprache nicht den Dingen entspricht, ist die Entstehung der Sprache nicht logisch bestimmt. Dann ist es uns unmöglich, über Wahrheit zu reden, weil wir immer mit der Sprache die

²¹ Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge* S. 28-29

²² Friedrich Nietzsche, N 1886/87, 7[54]; 12, 313

²³ Friedrich Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, S. 878-880

Wahrheit bezeichnen. Wie das Zitat zeigt, geht es bei der Entstehung der Sprache nicht logisch zu, sondern sie ist unberechtigtes Menschenwerk: „Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde.“ (Ebenda) Mit der Sprachkritik Nietzsches wird die Kritik Nietzsches an der Logik verständlich, weil die Logik auf einigen sprachlichen Axiomen fußt.

„Kurz, die Frage steht offen: sind die logischen Axiome dem Wirklichen adäquat, oder sind sie Maßstäbe und Mittel, um Wirkliches den Begriff „Wirklichkeit“ für uns erst zu schaffen?... Der Satz enthält also kein Kriterium der Wahrheit, sondern einen Imperativ über das, was als wahr gelten soll.“²⁴

Die Axiome entsprechen nicht der Realität, die immer in Bewegung ist. Deswegen ist es unmöglich mit diesen Axiomen, die die Realität im fixierten Bild zu begreifen versuchen, die Realität zu bezeichnen. Wir haben die Logik erfunden, indem wir uns die logischen Axiome als wahr geltend vorausgesetzt haben. Die Logik ist Nietzsche zufolge eher ein Imperativ als ein genaues Realitätsabbild. Sie ist deshalb eher ein Ausdruck des menschlichen Willens, was als Realitätsabbild als wahr gelten soll, als was als wahr gilt. Aus diesem Grund ist der Wille zur Wahrheit einer der wichtigsten Gegenstände von Nietzsches Wahrheitskritik geworden. Es ist nun unsinnig, über Wahrheit zu diskutieren, ohne die Frage nach diesem Willen zu stellen. Nietzsche kritisiert den traditionellen Wahrheitsbegriff, weil er essentiell keine Frage nach dem Wille zur Wahrheit gestellt hat. Die Logik ist Nietzsche zufolge essentiell auf dem menschlichen Versprechen fundiert, nicht auf der Realität: „Die Welt erscheint uns logisch, weil wir sie erst logisiert haben.“ (N 1887, 9[144]; 12, 418) Nietzsche hat wohl gewußt, daß Werden und begriffliches Erkenntnis einander widersprechen. Nietzsches Beitrag zur Wahrheitskritik liegt darin, daß er den Widerspruch zwischen Werden und Erkenntnis ans Licht gebracht hat. Wenn die Wahrheit auf dem menschlichen Versprechen (Sprache und Logik) fundiert ist, wozu sollte man nach der Wahrheit zu suchen? Und warum sollte man sich immer die Wahrheit zu finden bemühen? Nietzsche sieht hinter jenem Widerspruch den Willen zur Wahrheit, den er nun seiner Kritik unterzieht. Obwohl die Sprache und die Logik als menschliche Fälschung kritisiert werden, bleibt der Wille zur Wahrheit noch Gegenstand der Wahrheitskritik. In Nietzsches Gedanken handelt es sich nicht nur um das logische Problem der Wahrheit, sondern der Entstehungsprozeß der Wahrheit hat Nietzsche zufolge sehr viel mit der menschlichen Existenz zu tun. Also ist das Wahrheitsproblem ein Existenzproblem des Menschen.

„Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss

²⁴ Friedrich Nietzsche, N 1887, 9[97]; 12, 389 In Nietzsches Kritik an Sprache und Logik können wir die philosophische Vorwegnahme von Wittgensteins Sprachkritik begreifen.

„Gegen Descartes' Versuch, alles Sein aus dem 'unerschütterlichen Fundament des 'Ich denke' zu rechtfertigen, und ähnliche Versuche in gleicher Richtung hat Ludwig Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen* und vor allem in seinen letzten Notizen *Über Gewißheit* gezeigt, daß alle Rechtfertigungen in einem Nicht-mehr-zu-Rechtfertigenden, alle Begründungen in einem Nicht-mehr-zu-Begründenden und alle denkbaren Gewißeheiten zuletzt in fraglosen Gewißeheiten enden müssen: 'Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube.' Das Problem liegt nicht in der Grundlosigkeit dieses Glaubens, sondern in unserer gewohnten philosophischen Einstellung zu ihm: 'Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen. Sie lähmt jedoch nicht das Handeln: Ich handle mit voller Gewißeheit. Aber diese Gewißeheit ist meine eigene. Wittgenstein ordnet der Differenz 'wahr'-'falsch' die Differenz 'glaubwürdig'-'unglaubwürdig' vor.“ Werner Stegmaier, *Nietzsches Genealogie der Moral*, S. 201

zu führen versagt ist. Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen, und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden.“²⁵

So wie der Nacken der Giraffe länger geworden ist, so wuchs Nietzsche zufolge auch der Intellekt des Menschen. Er hat seinen Intellekt entwickelt, um bessere Existenzchancen zu haben und mehr Macht gegenüber der Umwelt zu erlangen. Deswegen ist Nietzsches Kritik an der Wahrheit nicht immer negativ, sondern er begreift sie als einen notwendigen Prozeß in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. Nietzsche hat deshalb den Willen zur Wahrheit als Willen zur Macht begriffen (vgl. N 1887, 9[36]; 12, 352 und N 1887, 9[91]; 12, 385). Und das Denken ist Nietzsche zufolge eher ein Irrtum oder eine Fälschung: „die irrthum wollende Kraft in allem Leben; der Irrthum als Voraussetzung selbst des Denkens. Bevor ‚gedacht‘ wird muß schon ‚gedichtet‘ worden sein.“ (N 1887, 10[159]; 12, 550, vgl. auch N 1887/88, 11[415]; 13, 193) Aber Nietzsche macht nicht das Denken und das Leben verwerflich, weil sie ein Irrtum sind, sondern er versucht das irrtümliche Denken und Leben zu bejahen. Die Rechtfertigung des irrtümlichen Lebens kann Nietzsche zufolge nicht logisch vollzogen werden. Wenn man logisch oder wissenschaftlich das irrtümliche Leben zu bejahen versucht, wird man in Selbstwiderspruch geraten. Denn das Leben führt über Logik und Wissenschaft hinaus. Sie sind unfähig das fragwürdige Leben zu bejahen. Nietzsche hebt deshalb die Wahrheit als Nihilismus auf, die das Leben nicht rechtfertigen kann. Das Leben kann Nietzsche zufolge nur ästhetisch gerechtfertigt werden: „...denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt.“ (G.T., 47) Die Kunst kann das Leben rechtfertigen, nicht die Wissenschaft oder die wissenschaftliche Wahrheit: „Kunst ist wesentlich Bejahung, Segnung, Vergöttlichung des Daseins...Die furchtbaren und fragwürdigen Dinge darstellen ist selbst schon ein Instinkt der Macht und Herrlichkeit am Künstler: er fürchtet sie nicht.“²⁶ (Nietzsches anderer Versuch der Rechtfertigung des Lebens und der Welt wird in Kapitel 7.2: Die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen, behandelt)

Was Nietzsche mit ‚Wahrheit als Nihilismus‘ behaupten möchte, soll nun erklärt werden. Die Welt wird von Nietzsche als ‚unendliches Werden‘ begriffen. Folglich entspricht die unendliche Interpretation diesem unendlichen Werden. Die Sehnsucht nach der absoluten Wahrheit, die auf unendliches Werden und dementsprechende unendliche Interpretationen verzichtet, ist für Nietzsche deshalb eine Form des Nihilismuszustandes; also die Erschöpfung der Lebenskraft.

„Was für eine Art Menschen reflektirt so? Eine unproduktive leidende Art; eine lebensmüde Art. Dächten wir uns die entgegengesetzte Art Mensch, so hätte sie den Glauben an das Seiende nicht nöthig: mehr noch, sie würde es verachten, als todt, langweilig, indifferent.

Der Glaube, daß die Welt, die sein sollte, ist, wirklich existirt, ist ein Glaube der Unproduktiven, die nicht eine Welt schaffen wollen, wie sie sein soll. Sie setzen sie als vorhanden, sie suchen nach Mitteln und Wegen, um zu ihr zu gelangen.-‘Wille zur Wahrheit‘- als Ohnmacht des Willens zum Schaffen.“²⁷

Die Sehnsucht nach Wahrheit, ohne sie zu schaffen, bedeutet die Erschöpfung der Lebenskraft, die etwas schaffen kann. Wer nicht genug Lebenskraft für das Schaffen hat, möchte in Wahrheit Trost und Frieden finden. Dieser Wille zum Trost und Frieden erscheint Nietzsche in Wahrheit als Erschöpfung der Lebenskraft und Ohnmacht des Willens zum Schaffen. Aus diesem Grund hat Nietzsche die Wahrheit als Nihilismus kritisiert.

Gegenüber der Kritik der Wahrheit als Form des Nihilismus begreift Nietzsche nun die Wahrheit als ein zum Schaffen gehörendes Problem. Darum sollen wir keinesfalls von der Wahrheitskritik

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, S. 876. „Alle unsere Erkenntnißorgane und -Sinne sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen.“ Friedrich Nietzsche, N 1887, 9[38]; 12, 352

²⁶ Friedrich Nietzsche, N 1888, 14[47]; 13, 241

²⁷ Friedrich Nietzsche, N 1887, 9[60]; 12, 365

Nietzsches den Verzicht auf die Wahrheitssuche ableiten. Dies wäre eine einseitige Analyse. Was wir bei der Wahrheitskritik Nietzsches nicht vergessen sollten ist, daß sie mit der Kritik des Christentums anfängt. „Von dem Augenblick an, wo der Glaube an den Gott des asketischen Ideals verneint ist, giebt es auch ein neues Problem: das vom Werthe der Wahrheit.“ (G.M, 401) Nietz

sches Proklamation des Todes Gottes bedeutet auch den Tod der christlichen Wahrheit. (Gottes Tod wird in Kapitel 7.1 behandelt.) Nietzsches Kampf gegen die Wahrheit beschränkt sich nicht auf das Christentum, sondern sein Kampf erweitert sich auf die latent christliche Wahrheit, die z.B. die abendländische Metaphysik enthält (vgl. Kapitel 5.3). Im Gegensatz zu Nietzsche kann das Leben dem Christentum zufolge durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt werden: „sondern durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir zum Glauben an Christus Jesus gekommen, damit wir gerecht werden durch den Glauben an Christus und nicht durch Werke des Gesetzes; denn durch Werke des Gesetzes wird kein Mensch gerecht.“ (Galater 2:16) Und Jesus Christus ist eine perfekte Verkörperung von Gottes absoluter Wahrheit, die nie kritisiert oder verneint werden darf: „Jesus spricht zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ (Johannes 14:6) Nietzsche versucht die christliche Rechtfertigung des Daseins durch den Glauben an Jesus Christus durch die ästhetische Rechtfertigung zu ersetzen, und damit verneint er Jesus Christus als Wahrheit, indem er Wahrheit als ein zum Schaffen gehörendes Problem neu umgestaltet. Um diese Umstellung von Nietzsches Wahrheitskritik zu begreifen, soll als Thema des nächsten Kapitels Nietzsches Perspektivismus behandelt werden.

6.4 Perspektivismus statt der absoluten Wahrheit

Nietzsche hat die wahre Welt mit der scheinbaren Welt zusammen abgeschafft, wobei die diesseitige Welt ihm als die einzige Welt erscheint. Das auf absoluter Wahrheit begründete Weltbild hat Nietzsche aufgehoben, indem er die Wahrheit als Nihilismus kritisiert. Was ist denn Nietzsche zufolge der Charakter dieser einzigen Welt, die mit absoluter Wahrheit nichts zu tun hat? Diese Welt kann mit Nietzsches Worten als ‚das Werden‘ begriffen werden.

„Die Welt ist nicht so und so: und die lebenden Wesen sehen sie, wie sie ihnen erscheint. Sondern: die Welt besteht aus solchen lebenden Wesen, und für jedes derselben giebt es einen kleinen Winkel, von dem aus es mißt, gewahr wird, sieht und nicht sieht. Das „Wesen“ fehlt: Das „Werdende“, „Phänomenale“ ist die einzige Art Sein.“²⁸

Nachdem die absolute Wahrheit verneint worden ist, erscheint die Welt nun als „Werdende“. Wie können wir die werdende Welt begreifen? Vor allem darf nicht vergessen werden, daß das Wahrheitsproblem Nietzsche zufolge keine passive Suche nach vorhandener Wahrheit ist, sondern sie ist ein zum Schaffen gehörendes Problem. Wahrheit soll nicht gesucht, sondern geschaffen werden. Darum hat Nietzsche den Willen zur Wahrheit als den Wille zur Macht begriffen: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen- -das ist der höchste Wille zur Macht.“ (N 1886/87, 7[54]; 12, 312) Nachdem wir die wahre Welt und den ihr zugehörenden Begriff des ‚Wesens‘ abgeschafft haben, welche Möglichkeit der Wahrnehmung haben wir dann noch?

„Unser neues ‚Unendliches‘.– wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgend einen andren Charakter noch hat, ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne ‚Sinn‘ eben zum ‚Unsinn‘ wird, ob, andererseits, nicht alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist – das kann, wie billig, auch durch die fleissigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und nur in ihnen zu

²⁸ Friedrich Nietzsche, N 1887, 7[1]; 12, 249

sehn....Die Welt ist uns vielmehr noch einmal 'unendlich' geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst. " ²⁹

Die werdende Welt bedeutet ununterbrochene unendliche Bewegung. Die diesem Weltbild entsprechende menschliche Wahrnehmung kann mit „Perspektivismus“ bezeichnet werden: „--das Wesentliche des organischen Wesens ist eine neue Auslegung des Geschehens, die perspektivische innere Vielheit, welche selber ein Geschehen ist.“ ³⁰ Die unendliche Bewegung begrifflich zu machen, benötigt logischerweise eine unendliche Interpretation, die die perspektivistische Wahrnehmung uns anbietet. Um die absolute Wahrheit durch Perspektivismus zu ersetzen, muß die Kritik an der Sünde schon vollzogen sein. Der christliche Begriff ‚Sünde‘ hat zwei Welten geschaffen: das ewig wahre Reich Gottes und die wechselhafte menschliche sündhafte Welt. Der Perspektivismus kann nur behauptet werden, nachdem der Zwiespalt zwischen wahrer Welt und scheinbarer Welt schon aufgehoben ist. Denn der Perspektivismus billigt nur die unzertrennbare einzige Welt. Nietzsches neue ontologische Einsicht: die Welt als das Werden, bringt auch neue Einsichten in den menschlichen Wahrnehmungsprozeß. Der Perspektivismus ist schon ein starker Angriff auf die Moral, weil er die wichtigste Quelle absoluter Wahrheit (=die wahre Welt oder Gottes Reich) verneint hat. Der Perspektivismus schließt die Moral aus, die auf absoluter Wahrheit basiert, weil diese Moral keinen perspektivischen Charakter hat und folglich die Perspektivität verneint. Also widersprechen sich die Moral und der Perspektivismus. In diesem Sinne kann man zusammenfassen, daß der Perspektivismus ein tödlicher Schlag gegen die Moral ist. Perspektivismus ist eine Verurteilung der Moral: Moral erscheint als eine Anmaßung.

„Jede moralische Bewertung des Lebens muß daher als eine Anmaßung erscheinen. Formal betrachtet ist dieser grundsätzliche Einwand vor allem gegen die *Unbedingtheit* moralischer Urteile gerichtet. Nietzsche beharrt demgegenüber auf der durchgängigen Bedingtheit jeden Lebens, in dem alles endlich und in wechselseitigen Abhängigkeiten steht. Allgemeine oder gar absolute Werturteile können demnach gar keinen Bezug zum Leben haben.“ ³¹

Der Perspektivismus gibt uns die Einsicht, daß Moral und Leben nicht übereinstimmen. Denn das Leben kann nicht umhin, perspektivischen Charakter anzunehmen, dagegen verneint die Moral diesen perspektivischen Charakter des Lebens. Die Unbedingtheit des moralischen Urteils und die perspektivische Bedingtheit stellen sich entgegen. Der Gegensatz zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit nimmt seinen Ursprung schon in dem Gegensatz zwischen der unbedingten Seele des Christentums und dem bedingten Leib Nietzsches. Der Perspektivismus betont die notwendige Leibverbundenheit des Menschen. Also verneint Nietzsches Perspektivismus schon die Existenz einer unbedingten Seele. Der Perspektivismus ist antichristlich, weil Gott ein unbedingter Geist ist (vgl. Johannes 4:24). und weil der Perspektivismus jede Unbedingtheit verneint. Der christliche Gottesbegriff ist ohne Unbedingtheit unvorstellbar: „Gott sprach zu Mose: Ich werde sein, der ich sein werde.“ (2 Mose 3:14) Nietzsches Perspektivismus stellt sich dem Christentum und den latenten christlichen Idealen entgegen, die sich in Kunst, Philosophie und politischen Ideen verbergen. Diese christlichen Ideale verneinen die leibliche Bedingtheit, und folglich verneinen sie die Perspektivität des Lebens. Hier treffen wir noch einen Gegensatz zwischen Judäa und Rom: die seelische Unbedingtheit des Christentums und die leibliche Bedingtheit des Perspektivismus. Das erstere versucht diese Bedingtheit (=sündhafter Leib) durch Unbedingtheit (=heiliger Geist) zu überwinden. Im Gegenteil verneint das letztere diese Unbedingtheit als Leib und Leben verneinenden Nihilismus und versucht damit zu dem bedingten Leib zurückzukehren. Nach der Verneinung asketischer Ideale hat Nietzsche die Frage nach dem Wert der Wahrheit gestellt.

²⁹ Friedrich Nietzsche, F.W, S. 626-627

³⁰ Friedrich Nietzsche, N1885/86, 1[128]; 12, 41. „Der Perspektivismus Nietzsches gerät nicht in Widerstreit mit der Lehre vom kontinuierlichen Fluß alles Geschehens.“ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, S. 32

³¹ Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, S.167

„Von dem Augenblick an, wo der Glaube an den Gott des asketischen Ideals verneint ist, giebt es auch ein neues Problem: das vom Werthe der Wahrheit. – Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik – bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe –, der Werth der Wahrheit ist versuchsweise einmal in Frage zu stellen.“ (G.M., 401)

Nietzsches Perspektivismus ist ein Resultat seiner Wahrheitskritik. Er versucht durch den Perspektivismus die absolute Wahrheit und die darauf begründete Moral zu überwinden.³² Aber es muß nun gefragt werden, ob der Perspektivismus uns nicht zum trostlosen Relativismus führt. Wie unterscheidet sich der Perspektivismus vom Relativismus? Insofern die Wahrheit in irgendeinem Sinn in der Welt passiv aufgesucht wird, kann man der Trostlosigkeit des Relativismus nicht ausweichen. Die Wahrheit ist Nietzsche zufolge nun nicht mehr etwas, das von der Welt gesucht werden soll, sondern sie soll geschaffen werden. Der trostlose Relativismus ist nur ein latentes asketisches Ideal, weil er noch keine Frage nach dem Wert der absoluten Wahrheit gestellt hat. Er hat immer noch hoffnungslose Sehnsucht nach der verlorengegangenen absoluten Wahrheit. Wer wünscht noch die Wahrheit zu suchen, statt sie zu schaffen? Der ist ein zur Dekadenz gehörender Mensch, der keinen ausreichend starken Willen hat, die Wahrheit zu schaffen. Deswegen möchte er an der angenehmen absoluten Wahrheit weiter festhalten. Aber die Welt perspektivisch zu interpretieren, heißt keine fixierte Betrachtung auf einen Gesichtspunkt, sondern auf verschiedene Gesichtspunkte, die uns immer wechselhaft erscheinen. Wie unterscheidet sich nun der Perspektivismus vom Anarchismus, der auch die verschiedenen Gesichtspunkte als seine Eigenschaft enthält? Warum ist der Anarchist ein am Leben leidender Mensch? Warum kann er nicht seine Verschiedenheit des Gesichtspunkts genießen? Nietzsche zufolge felt ihm das Machtzentrum, das diese Verschiedenheit in einer Rangordnung organisieren kann. So unterscheidet sich der Perspektivismus Nietzsches von dem Anarchismus. Nietzsche hat ihm als eine Art der Dekadenz Verachtung entgegengebracht: die Abwesenheit des organisierenden Willens.

„Meine Philosophie ist auf Rangordnung gerichtet: nicht auf eine individualistische Moral....Abseits gestellt gegen die beiden Bewegungen, die individualistische und die kollektivistische Moral, denn auch die erste kennt die Rangordnung nicht und will dem Einen die gleiche Freiheit geben wie allen. Meine Gedanken drehen sich nicht um den Grad von Freiheit der dem Einen oder dem Anderen oder Allen zu gönnen ist, sondern um den Grad von Macht, den Einer oder der Andere über Andere oder Alle ausüben soll, resp.“³³ (Hervorhebung. v. Vf.)

Perspektivismus unterscheidet sich von Relativismus und Anarchismus. Aber die folgende Frage bleibt noch, ob der Perspektivismus auf den Versuch zu noch höherer Erkenntnis verzichtet, ob der

³² Aber es ist fraglich, ob Nietzsches Perspektivismus etwas ganz Neues in der Geschichte der Philosophie ist, wie viele glauben. Wenn man sich an Kant (die transzendentalen Bedingungen des Erkennens, vgl. Volker Gerhardt, *Die Perspektive des Perspektivismus*, S. 263) und Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung, vgl. Giorgio Colli, Nachwort, KSA 13, S. 653) erinnert, kann man feststellen, daß vor Nietzsche das perspektivische Denken schon vorhanden war. Der Anspruch, daß Nietzsches Perspektivismus ein vollkommen neuer Gedanke ist, ist übertrieben. „Angesichts der großen skeptischen und kritischen Tradition, die es mit Vorläufern in der Antike und im spätmittelalterlichen Nominalismus seit dem 18. Jahrhundert gibt, erscheint Nietzsches Perspektivismus nicht ganz so grundstürzend, wie er und viele seiner Anhänger vermuten. Daß er eine Wende im philosophischen Denken auslöst und die Metaphysik endgültig überwunden habe, wird zwar bis heute immer noch behauptet, ist aber wohl eher Ausdruck einer Erwartung als einer Tatsache.“ Volker Gerhardt, *Die Perspektive des Perspektivismus in Nietzsche-Studien Bd. 18*, S. 264

³³ Friedrich Nietzsche, 1886/87, 7[6]; 12, 280 „Es kommt hier aber nicht nur auf die große Zahl der Augen an, die eingesetzt werden sollen, sondern auf die Kraft der Einigung ihrer verschiedenartigen Interpretationen.“ Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, S. 75

Perspektivismus agnostisch ist, weil er die absolute Wahrheit verneint. Um diese Frage zu beantworten, soll nun der Bezug des Perspektivismus auf die Objektivität erklärt werden.

„...je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser 'Begriff' dieser Sache, unsre 'Objektivität' sein.“³⁴

Der Perspektivismus verneint zwar die absolute Wahrheit, aber er verneint nicht die Entwicklung zu einer noch objektiveren Wahrnehmung. Perspektivismus ist deshalb weder Absolutismus noch Agnostizismus.

„Daß Wahrheit sich im letzten als Wille zur Macht enthüllt, besagt umgekehrt: jeder Wille zur Macht kann sich selbst in seiner Wahrheit enthüllen. Hierbei eröffnet sich, daß die Je-Besonderheit seines perspektivischen Fest-stellens weder den Charakter von Allgemeingültigkeit noch den bloßer Fiktion hat.“³⁵

Der Perspektivismus hat dazu noch eine andere wichtige Rolle gespielt, daß er die Wahrheit, die ihren Maßstab zwischen wahr und falsch gelegt hat, durch die Sinnmotivation (zwischen dem Lebenbegünstigenden und dem Lebenverarmenden) ersetzt hat. Nietzsche hat den Willen zur Wahrheit als eine Erscheinung des Willens zur Macht enthüllt, wobei er den Perspektivismus ans Licht gebracht hat. Der Wahrheitsanspruch wird nun daran gemessen, ob er das Leben fördert oder hemmt.

„...unter welchen Bedingung erfand sich der Mensch jene Werthurtheile gut und böse? Und welchen Werth haben sie selbst? Hemmten oder förderten sie bisher das menschliche Gedeihen?“³⁶

Das praktische Urteil über fördern oder hemmen geht dem theoretischen Urteil über wahr und falsch voran. Das letztere hat nur seinen Sinn, insofern es ein dem ersteren zugehöriges Problem ist. Das theoretische Urteil ohne Prüfung des praktischen Urteils wird sinnlos und nihilistisch, weil das erstere nicht selbst seinen Wille rechtfertigen kann, also weil das theoretische Urteil sich nicht selbst eine Sinnorientierung geben kann, wie die Wissenschaft ohne Hilfe der Philosophie nicht selbst ihren Willen rechtfertigen kann. Wenn das theoretische Urteil selbständig wird oder dem praktischen Urteil vorangeht, obwohl sie nicht dazu fähig ist, kann die Wissenschaft nicht umhin, nihilistisch zu sein. In diesem Sinne kann Nietzsches Kritik an der modernen Wissenschaft als Nihilismus verstanden werden: Wissenschaft als Ideallosigkeit (vgl. G.M., 397). Nietzsche hat den Perspektivismus als einen Gegenplan gegen die nihilistische Wissenschaft angeführt, indem er die Wahrheit als Nihilismus kritisiert.

³⁴ Friedrich Nietzsche, G.M., S. 365

³⁵ Wolfgang Müller-Lauter, a.a.O., S. 114

³⁶ Friedrich Nietzsche, G.M., S. 249-250 „Unsere Überzeugung von der Gültigkeit philosophischer Erkenntnis kommt nicht dadurch zustande, weil sie sich als 'wahr' im Sinne theoretischer Wahrheit erwiesen hat, sondern sie wird als 'wahr' im Sinne der Bewährung für das Konzept der Sinnmotivation akzeptiert, weil sie sich in einer geschichtlichen Gegenwart für einen bestimmten Willenscharakter als einer geeigneten Welterkenntnis erwiesen hat.“ Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, S. 138

7 Konklusion: die Umwertung aller bisherigen Werte

(von der Verneinung zur Bejahung)

Ein wichtiges Ziel von Nietzsche ist es, den Nihilismus zu überwinden. Nietzsche hat deshalb in seiner Skizze des unvollendeten Buches „Wille zur Macht“ das dritte Kapitel: „Die Selbstüberwindung des Nihilismus, Versuch Ja zu sagen zu Allem, was bisher verneint wurde.“ (N1887, 9[164]; 12, 432) genannt. Zur Überwindung des Nihilismus hat er z. B. die Themen: aktiver Nihilismus, ewige Wiederkehr des Gleichen und freier Geist behandelt. Der Versuch der Umwertung aller bisherigen Werte ergibt sich aus dem Versuch der Überwindung des Nihilismus. Umwertung heißt, die christlichen Werte und die latenten christliche Werte, die das diesseitige Leben verneinen, zu überwinden. Obwohl dieser Versuch wie etwas ganz Neues aussieht, ist er keine Träumerei, weil Nietzsche die antiken Werte für ein Muster zur Umwertung gehalten hat.

„Doch vieles deutet darauf hin, – dies hat sich gezeigt – daß es die vorchristliche Antike ist, die Nietzsche bei seinem Plan, alle Werte umzuwerten, als Muster vor Augen steht.“¹

Vor der Herrschaft der christlichen Werte hatten die antiken Werte die Vorherrschaft, die sich die christlichen Werte im todfeindlichen Kampf (Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom) gegen die römischen Werten erkämpft haben. Nietzsche versucht den christlichen Werten die in diesem Kampf verlorengegangenen antiken Werten entgegenzustellen. Dadurch wollte er die christlichen Werte noch mal besiegen. Den Vorgang der Umwertung kann man am besten in *Also Sprach Zarathustra* (Von den drei Verwandlungen), bemerken.

„Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe.“²

Die drei Stufen der Umwandlung werden getrennt untersucht, wobei die Eigenschaft jeder Stufe vor Augen geführt wird. Erstens der Zustand des Kamels, den Nietzsche mit dem Wort ‚der tragsame Geist‘ bezeichnet. Dieser Geist ist mit schweren Lasten beladen, dem Kamel gleich. Die Last, mit der der tragsame Geist beladen ist, kann als das moralische Gebot verstanden werden, z. B. der kategorische Imperativ. Deswegen wird der tragsame Geist von Nietzsche als ‚Sollen‘ begriffen. Dieser Zustand kann mit dem Begriff ‚passiver Nihilismus‘ bezeichnet werden.

Die zweite Verwandlung ist in der Wüste erfolgt, in die das Kamel gegangen ist. Hier findet der tragsame Geist in seinem heiligen Sollen Wahn und Willkür, deswegen verlangt er nun nach Freiheit von dem Sollen. Um dem Sollen die Freiheit zu erkämpfen, muß der tragsame Geist mit dem Sollen kämpfen, wobei er sich in einen Löwen verwandelt. Dieser Kampf wird von Nietzsche als der Kampf mit dem großen Drachen, an dessen Schuppen die tausendjährigen Werte des ‚Du sollst‘ goldfunkelnd glänzen (Z, 30), bezeichnet. Welche Verwandlung ist im Löwen entstanden? Der Löwe verlangt die Freiheit vom ‚Du sollst‘. Deshalb ist er nicht mehr ‚Du-sollst‘ gehorsam, sondern der Löwe sagt nun: ‚Ich will‘. Aber was fehlt dem Geist des Löwen noch? Was fehlt der Freiheit des Löwen? Obwohl sich der Löwe vom Sollen befreit hat, hat er trotzdem noch kein positives Ziel seiner Freiheit, d.h. Freiheit wofür. Seine Freiheit ist in diesem Sinne nur negativ.

¹ Beatrix Himmelmann, *Freiheit und Selbstbestimmung*, S. 351. Vgl. auch Friedrich Nietzsche, N 1888, 24[1]; 13, 628

² Friedrich Nietzsche, Z, S. 29

„Die Freiheit, welche darin erstmals erprobt wird, ist zunächst negativ: ein Sichfreimachen von...durch die entschiedene Loslösung von allen herkömmlich überkommenen Bindungen.“³

Deswegen hat Nietzsche diese Freiheit als ein heiliges Nein vor der Pflicht bezeichnet. Der Löwe hat eine Freiheit ohne positiven Sinn. Seine Freiheit ist eine Folge der Verneinung und Zerstörung. Darum heult er aus Schmerz in seiner einsamen Wüste. Seine Freiheit hat keine Orientierung, kein Wofür. Der Löwe hat die Freiheit vom Sollen erlöst, aber diese Freiheit ist nur negativ. Diese verneinende Freiheit des ‚Ich will‘ des Löwen bedeutet eine Rache am Vergangenen, weil dieses ‚Ich will‘ als eine passive Reaktion gegen das ‚Ich soll‘ dem Vergangenen widerstrebt. Der Löwe will etwas, weil er mit der Realität, die aus dem Vergangenen besteht, keinen Kompromiß schließen kann. Diese Freiheit ist reaktionär, weil sie schon von dem Vergangenen negativ bestimmt ist, wie die Reaktivität der Sklaven-Moral.⁴ Also enthält diese Freiheit des Löwen das Ressentiment gegen das Vergangene. Der Zustand des Löwen kann als der aktive Nihilismus, der anders als der passive Nihilismus gegen das ‚Du sollst‘ kämpft, bezeichnet werden. (In Kapitel 7.1 wird dies noch ausführlicher behandelt.)

Um die Aktivität der Freiheit zu erwerben und um das Ressentiment endlich zu überwinden, braucht man die letzte Verwandlung vom Löwen zum Kind. Der Zustand des Kindes ist Nietzsche zufolge ‚ein aus sich rollendes Rad‘, das die ewige Wiederkehr des Gleichen bedeutet. (Diese Lehre der ewigen Wiederkehr wird in Kapitel 7.2 behandelt.) Das Kind bedeutet ein heiliges Ja-sagen, darum hat Nietzsche es ein ‚Neubeginnen‘ genannt. (Z, 31) Am Kind wird der Nihilismus endlich überwunden, also der verneinende Geist und die Negativität der Freiheit des Löwen. Das Ressentiment wird vom Kind vollkommen überwunden. Dieser bejahende Geist bedeutet den freien Geist im Sinne Nietzsches. Im Kind wird die Rache an dem Vergangenen aufgehoben. Das Wollen des Kindes findet nun zur Harmonie mit der Realität. Das ‚Ich will‘ widerstrebt nicht mehr dem ‚Ich bin‘. Darum hat Karl Löwith in seinem Buch *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* den Übergang vom Löwen zum Kind als Übergang vom ‚Ich will‘ zum ‚Ich bin‘ bezeichnet.⁵

7.1 Aktiver Nihilismus als die Möglichkeit zur Überwindung des Nihilismus

Der Aktive Nihilismus kann mit einem Satz Nietzsches – Gott ist tot⁶ – zusammen gefaßt werden.

„Nihilismus gebraucht Nietzsche als den Namen für die von ihm erstmals erkannte, bereits die voraufgehenden Jahrhunderte durchherrschende und das nächste Jahrhundert bestimmende geschichtliche Bewegung, deren wesentlichste Auslegung er in den kurzen Satz zusammennimmt: >Gott ist tot<. Das will sagen: Der >christliche Gott< hat seine Macht über das Seiende und über die Bestimmung des Menschen verloren.“⁷

Im Unterschied zum passiven Nihilismus erlebt der Geist des aktiven Nihilismus den Tod Gottes.

³ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, S. 31

⁴ Über die Begriffe, ‚Reaktivität‘ und ‚Aktivität‘ bei Nietzsche vgl. Friedrich Nietzsche, N 1886/87, 5[64]; 12, 209

⁵ Wie Karl Löwith, hat Friedrich Kaulbach auch die drei Verwandlungen mit den Begriffen: ‚Du sollst‘ → ‚Ich will‘ → ‚Ich bin‘ bezeichnet. Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, S. 42, 59. Vgl. auch Hans-Georg Gadamer, *Das Drama Zarathustras* in *Nietzsche-Studien*, Bd. 15, S. 6

⁶ Zu diesem Satz vgl. Friedrich Nietzsche, F.W, S. 473, 583

⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, S.32-33

Im Gegenteil beugt sich der Geist des passiven Nihilismus noch vor dem göttlichen Heiligtum, deswegen kann er nicht dessen Tod erfahren.⁸ Was hat diese Verwandlung vom passiven Nihilismus zum aktiven Nihilismus verursacht? Die Machtsteigerung des Geistes hat sie Nietzsche zufolge ermöglicht.

„A)) Nihilism als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes: als aktiver Nihilism.

Er kann ein Zeichen von Stärke sein: die Kraft des Geistes kann so angewachsen sein, daß ihr die bisherigen Ziele („Überzeugungen“, Glaubensartikel) unangemessen sind.“⁹

Der Geist des aktiven Nihilismus verweigert die tradierten Werte. Statt des Gottes, dem der tragsame Geist bisher gehorcht hat, will der Geist des Löwen nun eigener Herr über sein Leben werden. Seine gesteigerte Macht duldet nicht mehr das Sklaventum, mit dem er bisher sein Leben gelebt hat. Nun will er seine Selbstlosigkeit durch eigene Ansprüche überwinden. Aber wie der Löwe, hat der aktive Nihilismus noch nicht die Aktivität seines Wollens erreicht. Um diese endgültige Aktivität zu erreichen, soll der Geist die letzte Verwandlung wagen: vom Löwe zum Kind, d.h. der Geist des aktiven Nihilismus muß die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen erreichen, damit er die Reaktivität seines Wollens endlich überwinden und sich mit der realen Welt versöhnen kann.

Das negative Wollen des aktiven Nihilismus ist Ausdruck der Unzufriedenheit mit der realen Welt. Dieser Geist haßt die Welt, die ihm immer unzufrieden scheint. Er will etwas vernichten, was ihm widersteht. Grundsätzlich enthält sein Wollen die negative Eigenschaft. In diesem Sinne ist sein Wollen reaktiv, also ist die Versöhnung dieses Geistes mit der realen Welt noch nicht erreicht. Trotz dieser Negativität hat der Geist des aktiven Nihilismus, im Gegensatz zum passiven Nihilismus, die Möglichkeit zur Überwindung des Nihilismus erworben, weil der Geist erstmals seine eigene Macht bejaht und nicht mehr eine außer ihm stehende, entfremdete Macht – z.B. Gott – als Lebensziel verherrlicht. Aber es bleiben dem Geist des aktiven Nihilismus zwei Aufgaben, damit er seinen Nihilismus überwinden kann: die Überwindung der Reaktivität und die Versöhnung mit der Welt, zusammengefaßt, die Überwindung des Ressentiments.

Wie schon gesehen, kann der Zustand des aktiven Nihilismus Nietzsche zufolge in einem Satz – Gott ist tot – zusammengefaßt werden. Nietzsches Nihilismuskritik fängt mit dieser Diagnose an. Das richtige Verständnis dieser Diagnose ist deshalb sehr wichtig, damit wir den aktiven Nihilismus Nietzsches richtig verstehen können. Also hängt das richtige Verständnis des aktiven Nihilismus von dem richtigen Verständnis dieses Satzes – Gott ist tot – ab. Die Bedeutung des Satzes „Gott ist tot“ soll deshalb gründlich erklärt werden. Wenn dieser Satz die Feststellung der Nicht-Existenz Gottes bedeutet, ist er nicht ein philosophischer Rückzug zum vorkritischen Standpunkt? Denn der Satz: „Gott ist tot“, ist auch ein dogmatischer Satz wie der Satz: „Gott ist lebendig“. Obwohl die Inhalte beider Sätze gegensätzlich erscheinen, sind sie eins darin, daß sie über die Ebene reiner Vernunft hinausgehen. Das Problem liegt darin, dennoch nimmt sich der Satz: „Gott ist tot“, so aus, als ob er ein wissenschaftlich begründeter Satz wäre, aus dem andere wissenschaftliche Induktionen erfolgen.

„Nur wer glaubt, die Nicht-Existenz Gottes lasse sich verbindlich demonstrieren, kann auf den Einfall kommen, Kants praktischen Weg zu Gott als >Schleichweg< zu bezeichnen. Die Nicht-Existenz Gottes kann aber ebensowenig bewiesen werden wie seine Existenz. Wenn Nietzsche dennoch diesen Vorwurf erhebt, muß er sich seinerseits den Vorwurf gefallen lassen, insgeheim auf einen vorkritischen Standpunkt zurückgeschlichen zu sein.

Und in der Tat, wenn die These vom Nihilismus mehr sein soll als ein persönliches Bekenntnis Nietzsches (und das soll sie ja wohl), dann fällt sie dem dogmatischen Denken anheim. Nach der Einsicht der Kritischen Philosophie läßt sich nämlich über den Gesamtcharakter der Welt gar nichts

⁸ Zum Unterschied zwischen dem aktiven und passiven Nihilismus vgl. Zitat Nr. 8, Kapitel 3 und Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Bd. 48*, S.101-102

⁹ Friedrich Nietzsche, N 1887, 9[35]; 12, 350

sagen. Es ergibt gar keinen Sinn, sich über den Sinn oder Unsinn des Ganzen zu äußern. Folglich ist auch die These des Nihilismus sinnlos. Daß die Welt keinen Sinn habe, ist ein unsinniger Satz.“¹⁰

Der Satz: „Gott ist tot“, soll nicht als atheistisch-objektivistische Weltauslegung, die die Nicht-Existenz Gottes festzustellen versucht, interpretiert werden, sondern, als selbstwidersprüchlicher Satz. Das besagt nicht, daß Nietzsches Satz: „Gott ist tot“, aufgehoben werden soll. Entscheidend ist, wie man diesen Satz verstehen soll. Er ist als eine kritische Diagnose, die aus Nietzsches Philosophie folgt, gegen das Zeitalter, in dem Nietzsche gelebt hat, zu verstehen. Nietzsches Nihilismuskritik muß auf der Ebene seiner Philosophie verstanden werden, die mit der Rechtfertigung der Welt und des Lebens eng zu tun hat. Der Satz „Gott ist tot“ kann kein dogmatischer Satz mehr sein, insofern er auf der Ebene von Nietzsches Philosophie, nicht auf der Ebene der Wissenschaft verstanden wird. Wie Heidegger in Zitat Nr.7 ausgelegt hat, hat Nietzsche diagnostiziert, daß die christlichen Ideale in Europa¹¹ ihre Macht verloren haben. Diese Diagnose ist eine Kritik seiner Zeit und der folgenden Zeit. Aber sie muß darüber hinaus als ein persönliches Bekenntnis Nietzsches verstanden werden, das man theoretisch weder beweisen noch widerlegen kann. Man kann deshalb eine Herausforderung gegen Nietzsches Diagnose nicht ausschließen, da man z.B. durch die christliche Bewegung mit dem Schlagwort „Gott ist lebendig“ (vgl. Daniel 6:27) die kritische Situation – Gott ist tot – zu überwinden versuchen kann und dadurch die verlorengegangenen christlichen Ideale wieder errichtet werden können. Man kann ein Nietzsche entgegengesetztes Bekenntnis haben, mit dem man einen anderen Ausweg aus der kritischen Situation finden mag. Über zwei Bekenntnisse soll sich der theoretische Gedanke seine Bewertung ersparen, sonst fällt er dem dogmatischen Denken anheim. Diese Enthaltensamkeit des theoretischen Denkens ist eine der wichtigsten Tugenden des philosophischen Geistes und der Kern der kritischen Philosophie.

Nun soll erklärt werden, warum Nietzsche trotzdem die Umwertung gegen das Christentum wagen wollte. Ist sein Versuch eine rein persönliche Sache? Warum hat Nietzsche das neue vornehme Ideal dem christlichen Ideal vorgezogen? Was steht hinter seiner Bevorzugung des neuen Ideals, wenn diese Bevorzugung kein zufälliges Ergebnis ist? Nietzsche hat deutlich das christliche Ideal dem vornehmen, antiken Ideal entgegengesetzt: Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom.

„Wir haben das christliche Ideal wieder hergestellt: es bleibt übrig, seinen Werth zu bestimmen.

1. Welche Werthe werden durch dasselbe negirt: was enthält das Gegensatz-Ideal?

Stolz, Pathos der Distanz, die große Verantwortung, den Übermuth, die prachtvolle Animalität, die kriegelustigen und erobungslustigen Instinkte, die Vergöttlichung der Leidenschaft, der Rache, der List, des Zorns, der Wollust, des Abenteuers, der Erkenntniß...

: das vornehme Ideal wird negirt: Schönheit, Weisheit, Macht, Pracht und Gefährlichkeit des Typus Mensch: der Ziele Setzende, der 'zukünftige' Mensch.“¹²

In diesem Punkt ist Nietzsches Kritik des Nihilismus wichtig, um zu verstehen, warum Nietzsche dem christlichen Ideal das vornehme Ideal vorzieht. Das christliche Ideal ist Nietzsche zufolge nihilistisch, weil es das Leben und dessen grundlegenden Instinkt verneint. Im Gegensatz zu diesem Ideal bejaht und verherrlicht das vornehme Ideal unser Leben und seinen Instinkt.

¹⁰ Volker Gerhardt, *Die kopernikanische Wende bei Kant und Nietzsche*, in *Kant und Nietzsche — Vorspiel einer künftigen Weltauslegung*, S. 173

¹¹ Es ist sehr wichtig zu bemerken, daß Nietzsche nicht Nihilismus im allgemeinen, sondern Nihilismus in Europa gesagt hat.

¹² Friedrich Nietzsche, N 1887/88, 11[363]; 13, SS. 159-160

„Was wir am Christenthum bekämpfen? Daß es die Starken zerbrechen will, daß es ihren Muth entmuthigen, ihre schlechten Stunden und Müdigkeiten ausnützen, ihre stolze Sicherheit in Unruhe und Gewissensnoth verkehren will, daß es die vornehmen Instinkte giftig und krank zu machen versteht, bis sich ihre Kraft, ihr Wille zur Macht rückwärts kehrt, gegen sich selber kehrt, – bis die Starken an den Ausschweifungen der Selbstverachtung und der Selbstmißhandlung zu Grunde Gehn...“¹³

Die mit dem Umwertungsversuch Nietzsches fest verbundene Nihilismus-Kritik (Nietzsches Diagnose: „Gott ist tot“) besagt, daß man jetzt die besten Chancen zur Umwertung hat. Diese Diagnose spielt eine situationelle Rolle, die den Kampf zwischen den zwei Idealen zugunsten des neuen vornehmen Ideales beschleunigt. Dadurch kann das vornehme Ideal wieder Übermacht über das christliche Ideal gewinnen, wie es Nietzsches Hoffnung war.

7.2 Die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen

Dem Geist des Löwen fehlt die Aktivität seiner erworbenen Freiheit des Willens, die sich nicht mehr in der Reaktion gegen das Vergangene erschöpft, sondern aktiv das Vergangene bejahen. Mit der Aktivität kann der Geist des Löwen das Ressentiment überwinden, das ihm innewohnt. Er hat sich noch nicht mit dem Vergangenen versöhnt, insofern sein Wille ohnmächtig über das Vergangene war. Sein Ressentiment wird von dieser Ohnmacht verursacht.

„Es war‘: also heisst des Willens Zähneknirschen und einsamste Trübsal. Ohnmächtig gegen Das, was gethan ist – ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer. Nicht zurück kann der Wille wollen; dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, -- das ist des Willens einsamste Trübsal.....Also wurde der Wille, der Befreier, ein Wehethäter: und an Allem, was leiden kann, nimmt er Rache dafür, dass er nicht zurück kann.“¹⁴

Um das Ressentiment und das ihm entspringende Leiden überwinden zu können, muß der Wille das Vergangene bejahen. Diese Bejahung nennt Nietzsche die Erlösung des Willens. Um die vollständige Bejahung des Willens über das Vergangene zu erreichen, muß der Geist des Löwen fähig werden, seine Ohnmacht über die Vergangenheit zu überwinden. Dadurch kann der Wille des Löwen seine Gefangenschaft von Vergangenheit überwinden: „der Wille selber ist noch ein Gefangener.“ (Z, 179) Die Ohnmacht des Willens kann überwunden werden, wenn alles ewig wiederkehrt. Dank der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist der Wille nun in der Lage das Vergangene zu wollen, weil es in der Zukunft wiederkehrt. Der Wille ist nicht mehr ohnmächtig bezüglich des Vergangenen. Die ewige Wiederkehr bedeutet deshalb die Überwindung der Ohnmacht bezüglich des Vergangenen und dessen daraus erfolgende Bejahung. Darum begreift Karl Löwith die ewige Wiederkehr des Gleichen als die Überwindung der Zeitlichkeit der Zeit (Karl Löwith, S. 12). Die ewige

¹³ Friedrich Nietzsche, N 1887/88, 11[55]; 13, 28

¹⁴ Friedrich Nietzsche, Z, S. 179-180 „Die Rache ist für Nietzsche des Willens Widerwille gegen die Zeit. Dies sagt jetzt: die Rache ist des Willens Widerwille gegen das Vergehen und sein Vergangenes, gegen die Zeit und ihr >>es war<<...Der Wille wird frei vom Widrigen des >>Es war<<, wenn er die ständige Wiederkehr von allem >>Es war<< will. Der Wille ist erlöst vom Widerwillen, wenn er die ständige Wiederkehr des Gleichen will. So will der Wille die Ewigkeit des Gewollten. Der Wille will die Ewigkeit seiner selbst. Wille ist Ursein. Das höchste Produkt des Urseins ist die Ewigkeit. Das Ursein des Seienden ist der Wille als das ewig wiederkehrende Wollen der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist der höchste Triumph der Metaphysik des Willens, der ewig sein Wollen selbst will. Die Erlösung von der Rache ist der Übergang vom Widerwille des Willens gegen die Zeit und ihr >>Es war<< zum Willen, der ewig die Wiederkehr des Gleichen will und in diesem Wollen sich selbst als den Grund seiner selbst.“ Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* S. 42-43

Wiederkehr wird zu einer Überwindung der Zeitlichkeit der Zeit, indem sie den christlichen Zeitbegriff durch ihren eigenen Zeitbegriff ersetzt. Das Christentum hat einen geradlinigen Zeitbegriff, der einen Anfang: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (1 Mose 1:1) und ein Ende: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“ (Matthäus 28: 20), hat. Zwischen Anfang und Ende befindet sich die menschliche Weltlichkeit und Geschichte. Die begriffliche Sequenz des Christentums: Gottes Schöpfung → Sündenfall → Ankunft Christi als Erlöser → Jüngstes Gericht, erzeugt logischerweise einen geradlinigen Zeitbegriff. Dagegen hat die ewige Wiederkehr des Gleichen einen kreisförmigen Zeitbegriff: „Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.“ (Z, 200) Der kreisförmige Zeitbegriff der ewigen Wiederkehr bedeutet damit eine Kritik an der begrifflichen Sequenz des Christentums, wobei die wichtigsten Begriffe des Christentums: Gottes Schöpfung, Sündenfall, Ankunft Christi als Erlöser, Jüngstes Gericht, kritisiert werden. Bei dieser Kritik versucht die ewige Wiederkehr die christliche Jenseitigkeit zu überwinden und die diesseitige Welt als die einzige Welt zu bejahen. Die ewige Wiederkehr des Gleichen hat ihre zentrale Rolle darin, daß sie die christliche Verneinung der diesseitigen Welt und die Trübsal des Löwen durch ihre Bejahung ersetzt. Dadurch, daß der Wille das Vergangene bejaht, wird das Ressentiment überwunden. So bedeutet die ewige Wiederkehr des Gleichen die Überwindung des Ressentiments des Willens. Der Wille ist nun nicht mehr ein Gefangener des Vergangenen. Die ewige Wiederkehr hat den Willen von seiner Gefangenschaft erlöst, wobei die wichtigste Aufgabe: die Überwindung des Ressentiments, erfolgreich vollzogen wird.

„Das Vergangene am Menschen zu erlösen und alles ‚Es war‘ umzuschaffen, bis der Wille spricht: ‚Aber so wollte ich es! So werde ich’s wollen‘ – Diess hiess ich ihnen Erlösung. Diess allein lehrte ich sie Erlösung heissen.“ ¹⁵

Die ewige Wiederkehr des Gleichen erlöst nicht nur die Gefangenschaft des Willens von der Vergangenheit, sondern sie erlöst die Flüchtigkeit und Zufälligkeit der menschlichen Existenz, indem sie ihr die Notwendigkeit und Zugehörigkeit zum Ganzen der Welt gewährt.

„Muss nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein? Und wenn Alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Thorweg nicht schon dagewesen sein? Und sind nicht solchermassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich ziehen? Also – sich selber noch? Denn was laufen kann von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse hinaus — muss es einmal noch laufen!--“ ¹⁶

Man kann sagen, daß die ewige Wiederkehr des Gleichen eine Religiosität enthält, die die menschliche Sehnsucht nach Ewigkeit und Zugehörigkeit zum Ganzen auf ihre Art erfüllt. Im Christentum kann diese Sehnsucht nur von Gottes Reich erfüllt werden. Sie kann nie in der diesseitigen Welt vollkommen vollzogen werden. Dagegen erfüllt die ewige Wiederkehr diese Sehnsucht ausschließlich in der diesseitigen Welt. Wenn alle Dinge sich fest verknoten und jedesmal alle kommenden Dinge nach sich ziehen, kann die Flüchtigkeit und Zufälligkeit der menschlichen Existenz überwunden werden. Nietzsche faßt deshalb diese Ewigkeit der ewigen Wiederkehr des Gleichen als das größte Schwergewicht auf, das der menschlichen Existenz eine neue Orientierung für unser Handeln gibt.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, a.a.O., S. 249

¹⁶ Friedrich Nietzsche, Z, S. 200. „Der Wille, der ‚zur Gewinnung der höchsten Kraft‘ gerade das Fatum der ewigen Wiederkehr will, heißt in seinem zeitlichen Schicksal das ewige Fatum willkommen, und was ihm zufällt, ist kein beliebiger einzelner Fall, sondern die Zugehörigkeit zum Ganzen der Welt. Notwendig im höchsten Sinne der Fatalität ist das zugefallene Schicksal des eigenen Daseins erst dann, wenn es sich willig in die Fatalität alles Seienden einfügt.“ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, S. 83

„...die Frage bei Allem und Jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male? würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen!“¹⁷

Statt existentieller Zufälligkeit und Flüchtigkeit stellt die ewige Wiederkehr des Gleichen die existentielle Notwendigkeit und Zugehörigkeit zum Ganzen der Welt wieder her, die nach Gottes Tod verloren gegangen ist. Im Gegensatz zum Christentum liegt die Ewigkeit der ewigen Wiederkehr nicht in der jenseitigen Welt (=Gottes Reich), sondern in der diesseitigen Welt. Diese Diesseitigkeit der Ewigkeit prägt den kreisförmigen Zeitbegriff aus und damit sie ist gegen die christliche jenseitige Ewigkeit und zeitliche Geradlinigkeit. Darum ist es sehr wichtig, den unterschiedlichen Begriff der Ewigkeit zwischen ewiger Wiederkehr und Christentum zu bemerken. Jene enthält eine das Leben bejahende Religiosität, die keine Jenseitsvorstellung und eine selbstherrliche Religiosität, d.h. eine selbstgemachte Gesetzgebung und Religion, hat (Karl Löwith, a.a.O., S. 91). Dagegen ist das Christentum Nietzsche zufolge eine selbstlose Religion. Der Geist des passiven Nihilismus hat zwar diese orientierungsgebende Religiosität, sie ist nihilistisch, weil sie von der christlichen Moral und Religion bestimmt ist. Die nihilistische Religiosität ist durch das Sollen gegeben. Sie wird von dem Geist des Löwen zerstört. Auf der Stufe des Kindes wird sie durch die ewige Wiederkehr des Gleichen neu hergestellt. Sie ist nun nicht mehr nihilistisch, weil sie auf der einzigen-diesseitigen Welt basiert, und sie wird nicht von einer entfremdeten Macht, z.B. dem Christentum, gegeben, sondern von dem Menschen selbst gemacht.

Die Überwindungsphase des Nihilismus durch die ewige Wiederkehr des Gleichen kann noch klar erklärt werden, wobei die Ursache des Leidens des Nihilisten verständlich gemacht wird. Der Nihilist leidet ständig an dem Pathos des Umsonst.

„Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte nicht sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existirt nicht. Demnach hat dasein (handeln, leiden, wollen, fühlen) keinen Sinn: das Pathos des 'Umsonst' ist das Nihilisten-Pathos – zugleich noch als Pathos eine Inconsequenz des Nihilisten.“¹⁸

Die Welt des Seins und die Welt des Wollens sind bei dem Nihilisten gespalten. Das Leiden des Nihilisten rührt von dieser Spaltung her. Im Gegensatz zum Nihilisten bejaht der Geist des Kindes die Welt, wie sie ist. Nietzsche hat die Welt, das Leben inbegriffen, als das 'Werden' begriffen.¹⁹ Darum bedeutet eine Bejahung der Welt, wie sie ist, die Welt als Werden zu rechtfertigen: „das Werden soll erklärt werden, ohne zu solchen finalen Absichten Zuflucht zu nehmen: das Werden muß gerechtfertigt erscheinen in jedem Augenblick.“ (N 1887/88, 11[72]; 13, 34) Die Rechtfertigung dieser werdenden Welt wird von Nietzsche durch die ewige Wiederkehr vollzogen: „Wenn das Werden ein großer Ring ist, so ist Jegliches gleich werth, ewig, notwendig.“ (N 1888, 14[31]; 13, 234) In der ewigen Wiederkehr ist die Spaltung zwischen dem ‚wie sie ist‘ und dem ‚wie sie sein sollte‘ aufgehoben, indem die werdende Welt ohne Abstrich und Zutat bejaht wird. Das Leiden des Umsonst wird überwunden, dadurch daß zwei gespaltene Welten sich in der ewigen Wiederkehr vereinigen. Der Geist versagt sich nicht mehr der Welt, wie sie ist. Mit anderen Worten ist der Widerspruch zwischen Notwendigkeit (=die Welt des Seins) und Freiheit (=die Welt des Wollens) durch die ewige Wiederkehr überwunden.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, F.W., S. 570 „Aus alldem ergibt sich der menschengeschichtliche, *anthropologische* Sinn der Lehre von der ewigen Wiederkehr als eines höchsten ‚ethischen Schwergewichts‘ auf dem ziellos gewordenen Willen eines flüchtig gewordenen Daseins.“ Karl Löwith, a.a.O., S. 89. Die ewige Wiederkehr des Gleichen wird deshalb von Wolfgang Müller-Lauter ‚die Religion der Religionen‘ (ders., 1971, 143) und von Karl Löwith ‚ein atheistisches Evangelium‘ (ders., a.a.O., S. 90-91) genannt.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, N 1887, 9[60]; 12, 366

¹⁹ Über das ‚Werden‘ bei Nietzsche vgl. Kapitel 5.3 und 6.2

„Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es lieben.“²⁰

Diese Vereinigung ist ein wichtiges Moment, in dem wir die anscheinende Unvereinbarkeit der ewigen Wiederkehr des Gleichen mit dem Willen zur Macht auflösen können. Denn ohne das richtige Verständnis dieses Moments können die beiden Lehren mißverstanden werden, als ob der Wille zur Macht ausschließlich auf die Welt des Wollens und die ewige Wiederkehr des Gleichen bloß auf die Welt des Seins bezogen würden. Karl Löwith hat z.B. dieses Vereinigungsmoment veräußert, indem er die ewige Wiederkehr in zwei sich widersprechende Seiten geteilt hat.

„der Gedanke der ewigen Wiederkehr lehrt einmal ein neues Wozu des menschlichen Daseins über sich selbst hinaus, einen Willen zur Selbstverewigung; er lehrt aber auch das genaue Gegenteil: ein ebenso selbstloses wie zielloses Kreisen der natürlichen Welt in sich selber, mitumfassend das menschliche Leben. Der kosmische Sinn widerstreitet dem anthropologischen, so daß der einen zum Widersinn des andern wird.“²¹

Sein Fehler liegt in der fehlerhaften Einteilung der ewigen Wiederkehr in zwei Seiten, die sich zu widerstreiten scheinen. Im Gegenteil vereinigen sich die beiden Seiten in der ewigen Wiederkehr. Die schlechte Unendlichkeit der Wollensgeradlinigkeit ist nun überwunden, indem das Wollen sich zum Kreis biegt. In der ewigen Wiederkehr biegt sich die geradlinige Unendlichkeit des Wollens zum Kreis. Nun widerspricht der Wille zur Macht nicht mehr der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die beiden Lehren bestimmen sich und fordern sich wechselseitig.

„Es zeigt sich, daß das Ja des Übermenschen die 'Begierde' nach der ewigen Wiederkunft mit ihrer Notwendigkeit aus sich heraustreibt. Von der Unvereinbarkeit der beiden Lehren Nietzsches kann demzufolge nicht die Rede sein. Die am Evolutionsgedanken orientierte Herausstellung eines angeblichen Widerspruchs zwischen den Lehren verkennt, daß das Übermenschliche im Sinne Nietzsches nicht den unbegrenzten *progressus* verlangt, der sich in eine schlechte Unendlichkeit verliert, sondern die Sammlung auf alles, was war und ist.“²²

Wenn die ewige Wiederkehr irrig in zwei Teile geteilt wird, wie bei Karl Löwith, kann das Pathos des Umsonst nie von der ewigen Wiederkehr überwunden werden, weil die Welt des Seins und des Wollens sich widersprechen. Man sollte nicht aus den Augen verlieren, daß Nietzsche den Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen nicht im Widerspruch stehen lassen wollte, sondern er versuchte die anscheinend unvereinbaren Lehren in Harmonie zu bringen. Nietzsches dionysische Welt ist in allem sowohl Wille zur Macht als auch ewige Wiederkehr des Gleichen (vgl. N 1885, 38[12]; 11, 610-611). Wenn die beiden Lehren sich widersprechen würden, würde Nietzsches wichtigste Aufgabe, die Überwindung des Nihilismus durch die ewige Wiederkehr, ins Leere

²⁰ Friedrich Nietzsche, E.H, S. 297

²¹ Karl Löwith, a.a.O., S. 64

²² Wolfgang Müller-Lauter, a.a.O., S. 141. „Die wahre philosophische Aufgabe, die Nietzsches Denken stellt, war aber gewiß, die anscheinende Unvereinbarkeit des Willens zur Macht mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen aufzulösen.“ Hans-Georg Gadamer, *Das Drama Zarathustras*, in *Nietzsche-Studien*, Bd. 15, S. 3

Zur Vereinbarkeit der beiden Lehren vgl. auch Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, S. 326-327 und 343, Martin Heidegger, *Nietzsche II*, S. 37-38, ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 48, S. 17, Wolfgang Müller-Lauter, a.a.O., S. 138, 143. Zu den verschiedenen Interpretationen der beiden Lehren vgl. Wolfgang Müller-Lauter, a.a.O., S. 136

laufen. Und dazu noch ist nach Nietzsches Experimental-Philosophie das rein objektivisch-kosmische Bild der Welt, wie der kosmische Sinn im Sinne Karl Löwiths, bedeutungslos, unsinnig und asketisch.

„Das ‘was ist das?’ ist eine Sinn-Setzung von etwas Anderem aus gesehen. Die ‘Essenz’, die ‘Wahrheit’ ist etwas Perspektivisches und setzt eine Vielheit schon voraus. Zu Grunde liegt immer ‘was ist das für mich?’ (für uns, für alles, was lebt usw.).“²³

Alle Erkenntnis-Gegenstände des Menschen sind Nietzsche zufolge immer auf den menschlichen Willen bezogen. Das besagt, daß die menschliche Erkenntnis immer einen praktischen Sinn enthält. Sie kann ohne das Wissen-Wollen nicht rein objektisch sein. Darum ist die rein objektive Betrachtung ein nihilistisches Phänomen, dem ein rechtfertigender Sinn des Wissen-Wollens fehlt.

„Oder zeigte vielleicht die gesamte moderne Geschichtsschreibung eine lebensgewissere, idealgewissere Haltung? Ihr vornehmster Anspruch geht jetzt dahin, Spiegel zu sein; sie lehnt alle Teleologie ab; sie will Nichts mehr, ‚beweisen‘; sie verschmäht es, den Richter zu spielen, und hat darin ihren guten Geschmack,—sie bejaht so wenig als sie verneint, sie stellt fest, sie ‚beschreibt‘...Dies Alles ist in einem hohen Grade nihilistisch, darüber täusche man sich nicht.“²⁴

Der Fehler des Anspruchs, daß der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen im Widerstreit stehen, liegt darin, daß die ewige Wiederkehr irrig in die zwei Teile, kosmischer Sinn und anthropologischer Sinn, eingeteilt wurde und die beiden Teile im Widerspruch stehen gelassen wurden. Im Gegenteil hat die ewige Wiederkehr des Gleichen keinen Teil, der sich auf eine reine objektive Betrachtung der Welt bezieht, sie verbindet sich eher immer fest mit einem ethischen Anspruch. Die Welt des Seins und des Wollens der ewigen Wiederkehr widersprechen sich nicht, darum kann die ewige Wiederkehr den Nihilismus (=Pathos des Umsonst) überwinden. Wenn die beiden Welten sich widersprechen würden, wäre die ewige Wiederkehr nicht mehr in der Lage, den Nihilismus zu überwinden und sie verfiel in Selbstwiderspruch, weil sie ihre anfängliche Aufgabe, die Überwindung des Nihilismus, nicht erfüllen könnte. Ohne das Vereinigungsmoment der ewigen Wiederkehr, kann der Geist den Nihilismus nicht überwinden, weil er an dem Pathos des Umsonst weiter leiden muß und dabei auch keine seinem Leiden entspringende Rache überwinden kann. Also ist die ewige Wiederkehr unentbehrlich zur Überwindung des Nihilismus. Man kann damit sagen, daß die ewige Wiederkehr des Gleichen ein Gegenschlag gegen das nihilistische Weltkonzept ist, wie z.B. gegen das teleologische und jenseitige: „Das teleologische Weltverständnis soll abgelöst werden von der Wiederkehr des Gleichen.“ (Haase, 233) Gegen die Verneinung des nihilistischen Weltkonzepts, versucht die ewige Wiederkehr die Welt und das Leben in allem zu bejahen, wobei sie die Reaktivität und das ihr entspringende Ressentiment überwindet. Die ewige Wiederkehr kritisiert hart den verneinenden Charakter des christlichen Weltkonzepts, das die diesseitige Welt verneint. Das christliche Weltkonzept hat zwar einen verneinenden Charakter, darin hat Nietzsche recht, trotzdem sollte die Ursache des Gegensatzes zwischen der ewigen Wiederkehr und dem christlichen Weltkonzept auf noch tieferer Ebene weiter untersucht werden, weil nach der Bibel die Verneinung nicht das anfängliche Motiv von Gottes Schöpfung ist: „Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. Da ward aus Abend und Morgen der sechste Tag.“ (1 Mose 1:31) Sondern erst nach dem Sündenfall ist die Verneinung auf die Bühne getreten. Die begriffliche Sequenz des Christentums: Gottes Schöpfung → Sündenfall → Ankunft Christi als Erlöser → Jüngstes Gericht, macht uns deutlich, daß die Verneinung kein anfängliches und letztes Motiv ist. Die Verneinung ist kein Ziel, das die Christen zuletzt erreichen sollen. Die Verneinung erscheint nur als ein Zwischenzustand. Diese Verneinung bezieht sich auf die sündhafte menschliche Welt, die eine Zwischenebene zwischen der Unschuld der anfänglichen Schöpfung Gottes und der Ankunft von Gottes Reich ist. Die Verneinung drückt die christliche Sehnsucht nach der Ankunft von Gottes Reich und der daraus erfolgenden Wiederherstellung der unschuldigen Welt aus,

²³ Friedrich Nietzsche, N 1885-86, 2[149]; 12, 140

²⁴ Friedrich Nietzsche, G.M., S. 405-406

wie nach der anfänglichen Welt vor dem Sündenfall. Also hat die Verneinung des Christentums keinen sich selbst rechtfertigenden Sinn, sondern sie hat nur einen abhängigen Sinn, insofern sie mit der Wiederherstellung Gottes Reiches verbunden ist. Ihr Wert ist von der Vision nach dieser Wiederherstellung bestimmt. Darum muß bezüglich Nietzsches Kritik an der christlichen Verneinung weiterhin ausgeführt werden, daß man die christliche Bejahung der Vision nach Wiederherstellung Gottes Reiches mit der Bejahung der ewigen Wiederkehr des Gleichen vergleichen muß. Die Spaltung der zwei Welten im Christentum wurde durch den Sündenfall Adams und Eva herbeigeführt. Die Erbsünde hat die anfängliche Harmonie des Garten Eden zerbrochen. Biblisch gesehen, hat der Sündenfall diese Spaltung herbeigeführt. Die christliche Verneinung besagt, daß die Christen ihre verlorene anfängliche Harmonie wieder herstellen sollen. Im Gegensatz dazu begreift die ewige Wiederkehr die Welt und das Leben als Notwendigkeit, indem sie die Unschuld des Werdens in Anspruch nimmt. Damit verneint die ewige Wiederkehr des Gleichen die Existenz der Erbsünde und den daraus erfolgenden Zwiespalt. Also duldet die ewige Wiederkehr keine zwei Welten und sie hält deshalb den Zwiespalt nicht immer für negativ, sondern sie verherrlicht Widerspruch, Zwiespalt und furchtsame Dinge als notwendige Teile der Welt, weil die ewige Wiederkehr, ohne Abstrich und Zutat, die Bejahung der Welt in allem bedeutet. Hinter dem anscheinenden Gegensatz zwischen der absoluten Bejahung der ewigen Wiederkehr und der christlichen Verneinung stehen unterschiedliche Ontologien, die Unschuld des Werdens gegen die sündhafte Weltlichkeit. Nach der Lehre der ewigen Wiederkehr existieren die Erbsünde und die daraus erfolgende gespaltene Welt nicht von Anfang an. Darum ist folglich die verneinende Sehnsucht nach der Wiederherstellung Gottes Reiches gehaltleer. Aus diesem Grund hat Nietzsche die christlich bedingte Verneinung als unbedingte Verneinung entlarvt. Damit ist sie nicht mehr eine abhängige Verneinung, die mit der Vision nach der Wiederherstellung Gottes Reiches verbunden ist, sondern sie wird zur unabhängigen Verneinung. Sie ist damit zum Ziel geworden. Diese Ziel gewordene Verneinung hat Nietzsche hart als Nihilismus kritisiert, indem er das Christentum als Willen zur Verneinung charakterisiert.

Die Unschuld des Werdens der ewigen Wiederkehr hat nur die einzige bzw. diesseitige Welt. Sie duldet keine zweigespaltene Welten. Zwei inkompatible Prämissen, die Unschuld des Werdens gegen die sündhafte Weltlichkeit, liegen im Gegensatz von ewiger Wiederkehr und zweigespalte-ner Welt. Diese inkompatiblen Prämissen haben den Gegensatz von absoluter Bejahung der ewigen Wiederkehr gegen bedingte Verneinung des Christentums für die Wiederherstellung Gottes Reiches eingeführt. Die absolute Bejahung der ewigen Wiederkehr hat die christliche Verneinung als Nihilismus kritisiert. Daraus folgt die Frage, ob die absolute Bejahung der ewigen Wiederkehr nicht im Widerspruch mit der Anspruchnahme des dionysischen Anti-Christentums steht. Die Frage, wie der Gegensatz zwischen dem antichristlichen Dionysos und dem Gekreuzigten von der ewigen Wiederkehr des Gleichen aufgehoben wird, soll hiermit erklärt werden. Der dionysische Geist verhält sich zwar antichristlich, trotzdem erschöpft sich sein Wesen nicht in dieser Negativität des ‚Anti‘. Denn Dionysos bejaht seinen Gegner, durch den er seine eigene Machtsteigerung herbeiführen kann. Die Existenz des Gegners ist unentbehrlich für die dionysische Welt. Also ist die dionysische Welt eine ‚ewige sich selber spielende und wiederkehrende Welt‘: „diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens.“ (N 1885, 38[12]; 11, 611) Der dionysische Geist bejaht alles im Ganzen. Seine Negativität des ‚Anti‘ bezieht sich nicht auf das Ganze, sondern beschränkt sich auf das Einzelne. Die einzelne Verneinung wird im Ganzen bejaht, und dabei wird ihre Negativität aufgehoben.

„Ein solcher freigewordener Geist mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im Glauben, dass nur das Einzelne verwerflich ist, dass im Ganzen sich Alles erlöst und bejaht – er verneint nicht mehr...Aber ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben; ich habe ihn auf den Namen des Dionysos getauft.“²⁵

Nietzsches Antichristentum und absolute Bejahung der ewigen Wiederkehr des Gleichen stehen deshalb nicht im Widerspruch. Die ewige Wiederkehr des Gleichen bedeutet die Bewahrung im allem auf dionysischer Welt, wie Nietzsches Bewahrung des Christentums.

²⁵ Friedrich Nietzsche, G.D, S.152

„Dionysos Antichrist, ohne daß sich sein Wesen in diesem Anti – erschöpft. Tieferem Eindringen in das Wesen des Dionysischen zeigt sich, daß nicht die Vernichtung, sondern die Bewahrung, ja die Steigerung der Stärke des Gegners der eigenen Kraft und Stärke förderlich sind. Und schließlich findet die dionysische Lebensbejahung ihren höchsten Ausdruck in der Einbeziehung selbst der verneinenden Willensmächte des Lebens. Höchste Wünschbarkeit ist, daß alles, was war und ist, so wiederkehrt, wie es war und ist. Gemäß dem dionysischen ‚Glauben‘ ist hier ‚nur das Einzeln verwerflich‘, während ‚im Ganzen sich Alles erlöst und bejaht.“²⁶

7.3 Die Tugend des freien Geistes

Die Freiheit des Willens wird von Nietzsche kritisiert und negiert (vgl. Kapitel 5.5). Trotzdem erwähnt Nietzsche ständig die Tugend des freien Geistes. Daraus folgt die Frage, ob man ohne die Inanspruchnahme der Willensfreiheit überhaupt über Tugend reden kann. Wie soll der scheinbare Widerspruch zwischen der Kritik der Willensfreiheit und der Tugendlehre Nietzsches des freien Geistes verstanden werden? Entscheidend ist, daß die Kritik an der Willensfreiheit sich auf die Abschaffung des Schuldbewußtseins richtet, das Nietzsche zufolge die Sklaven-Moral in die Welt gebracht hat. Deswegen besagt diese Kritik nicht, daß alle Ansprüche der Willensfreiheit aufgehoben werden sollen. Nietzsche kritisiert die Willensfreiheit, die ihm als ein moralisches Phänomen erscheint. Also ist das Gefühl der Willensfreiheit nicht nur im moralischen Zeitalter vorhanden, sondern es existierte Nietzsche zufolge auch in dem vor-moralischen Zeitalter, wo kein heutiges Schuldgefühl vorhanden war.

„Woher kommt diess (=die Freiheit des Willens, Vf.)? Ersichtlich daher, dass jeder sich dort am meisten für frei hält, wo sein Lebensgefühl am grössten ist, also, wie gesagt, bald in der Leidenschaft, bald in der Pflicht, bald in der Erkenntniss, bald im Muthwillen. Das, wodurch der einzelne Mensch stark ist, worin er sich belebt fühlt, meint er unwillkürlich, müsse auch immer das Element seiner Freiheit sein.“²⁷

Dieses Freiheitsgefühl nimmt seinen Ursprung in den Lebensbedingungen des starken Menschen. Es ist das Machtbewußtsein des starken Menschen. Also ist es kein Phänomen, das nur zum moralischen Zeitalter gehört. Dieses Freiheitsgefühl unterscheidet sich von der Freiheit des rachsüchtigen Strafen- und Richten-Wollens (vgl. Zitat 32 Kapitel 5.5). Nietzsches Kritik an der Willensfreiheit hat ein bestimmtes Ziel, die Kritik der Willensfreiheit, die mit dem Schuldbewußtsein verbunden ist. Durch diese Kritik wollte Nietzsche die Unschuld des Daseins restaurieren. Seine Kritik an der Willensfreiheit bedeutet daher nicht, daß er die Willensfreiheit vollkommen verneint.

„Am wichtigsten für unser Thema ist, daß Nietzsche in der Einsicht in die Unfreiheit unseres Willens eine neue Freiheit entstehen sieht: Freiheit von der überlieferten Moral, Freiheit von Schuld und Verantwortung.“²⁸

Nietzsche hat einen neuen Raum der Willensfreiheit eröffnet, indem er die verneinte Freiheit wieder in Anspruch genommen hat. Dieser neue Raum der Willensfreiheit soll nun erläutert werden.

²⁶ Wolfgang Müller-Lauter, *Der Geist der Rache und die ewige Wiederkehr: Zu Heideggers später Nietzsche Interpretation in Redliches Denken*, S. 112-113

²⁷ Friedrich Nietzsche, M.A.M., S. 545

²⁸ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsches Auf-lösung des Problems der Willensfreiheit*, in *Nietzsche heute: Die Rezeption seines Werkes nach 1968*, S. 23-24

Es ist immer ganz wichtig für Nietzsche, am ‚Leitfaden des Leibes‘ zu philosophieren. Der Fall des Freiheitsproblems bildet hierbei keine Ausnahme. Dieser Sachverhalt unterscheidet Nietzsches Freiheit von dem Freiheitsbegriff anderer Philosophen. Die notwendige Leibgebundenheit der Erkenntnis ist der entscheidende Punkt, mit dem sich Nietzsches Freiheitsbegriff von anderen Freiheitsbegriffen unterscheidet. Der Freiheitsbegriff muß deshalb auch am Leitfaden des Leibes behandelt werden. Dieses philosophische Verfahren lehnt den transzendentalen Freiheitsbegriff, z.B. Kants und Schopenhauers, ab, dem die notwendige Leibgebundenheit des Freiheitsbegriffs fehlt. Das Freiheitsgefühl rührt von den Lebensbedingungen her, die immer mit dem Leib verbunden sind. Darum ist das Freiheitsproblem ohne Nietzsches Begriff der ‚Einverleibung‘ unvorstellbar.

„Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung?—das ist die Frage, das ist das Experiment.“²⁹

Dieser tiefsinnige Satz soll genau analysiert werden. In diesem Satz gibt es eine Spannung zwischen Wahrheit und Einverleibung. Die Bedeutungen beider Wörter sollen zunächst erklärt werden. Der Begriff „Wahrheit“ bedeutet in diesem Zusammenhang „neue Erkenntnis“. Die Einverleibung bedeutet die notwendige Gebundenheit der menschlichen Erkenntnis an den Leib. Die Wahrheit bezieht sich auf die neue Erkenntnis und die Einverleibung bezieht sich auf das Leben.

Diese beiden Seiten die Wahrheit und die Einverleibung, bestimmen den Spielraum der anderen Seite. Also soll die schwer einverleibbare Wahrheit nicht jedem Menschen aufgezwungen werden. Denn jeder Leib hat eine eigene Fähigkeit zur Einverleibung, wie jeder Magen eine eigene Verdauungsfähigkeit hat. Keinesfalls soll das Leben zu Grunde gehen um der Wahrheit willen. Denn das Leben ist Nietzsche zufolge von Anfang an ein Irrtum: „Daß die Lüge nöthig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins.“ (N 1887/88, 11[415]; 13, 193) Diesen Irrtum des Lebens völlig auszuräumen bedeutet deshalb die Zerstörung des Lebens. Ohne die Bejahung dieses Irrtums kann das Leben nicht bejaht werden. In diesem Sinne ist Nietzsches Philosophie eine ‚Lebensphilosophie‘, die ohne Abstrich und Hinzufügung das irrthümliche Leben bejahen wollte.

Aber die uneinverleibte neue Wahrheit soll im Grunde einverleibt werden. Denn ohne das Wagnis zur neuen Wahrheit ist eine Machtsteigerung des Menschen unmöglich. Also ist Nietzsches Philosophie auch eine ‚Experimentalphilosophie‘, die jenes Wagnis fördert. Damit kann Nietzsches Kritik am ‚Erhaltungsprinzip‘, das auf das Wagnis verzichtet, leicht verstanden werden. Das experimentalphilosophische Wagnis widerspricht dem Erhaltungsprinzip.

„Ein Kranker hat Mühe damit, Dinge und Menschen loszuwerden, Erinnerungen eingerechnet: eine Art Fatalismus, der ‘sich in den Schnee legt’, nach Art eines russischen Soldaten, welchem der Feldzug endlich zu hart wird, ein Fatalismus ohne Revolte gehört zu seinen Selbsterhaltungs-Instinkten....wenn man diese Art Selbst-Erhaltungs-Instinkt begreift. So wenig Kraft wie möglich ausgeben.“³⁰

Nietzsches Philosophie ist sowohl lebensphilosophisch als auch experimentalphilosophisch. Lebensphilosophie ohne experimental-philosophisches Wagnis verfällt dem Erhaltungsprinzip, umgekehrt kann Experimentalphilosophie ohne Lebensphilosophie das Leben gefährden, wegen dem unvernünftigen Wagnis. Eine Seite soll deshalb keinesfalls selbständig werden. Die Spannung zwi-

²⁹ Friedrich Nietzsche, F.W, S. 471 „In dieser grundsätzlichen Verwahrung gegen die überlieferte metaphysische Theorie der Praxis, in diesem entscheidenden Hinweis auf ihre Unzulänglichkeit für ein angemessenes Verständnis des Phänomens der praktischen Intentionalität, liegt zweifelsohne Nietzsches epochales philosophisches Verdienst.“

Mihailo Djurić, *Das nihilistische Gedankenexperiment mit dem Handeln*, in *Nietzsche-Studien*, Bd. 9. S. 155

³⁰ Friedrich Nietzsche, N 1888, 24[1]; 13, 617. vgl. auch a.a.O., S. 301

schen Wahrheit und Einverleibung soll immer bewahrt werden, je nach der individuellen Art. In dieser Spannung steht der Spielraum des Nietzscheschen Freiheitsbegriffs. Man darf Nietzsches Warnung vor der Gefahr der widersprüchlichen Beziehung zwischen Leben (=Einverleibung) und Erkenntnis (=Wahrheit) niemals vergessen.

„Wo Leben und Erkenntnis in Widerspruch zu kommen schienen, ist nie ernstlich gekämpft worden; da galt Leugnung und Zweifel als Tollheit.“³¹

Bevor wir auf die Tugendlehre Nietzsches eingehen, soll erst Nietzsches Begriff des ‚freien Geistes‘ erklärt werden. Der Geist hat den Nihilismus endgültig überwunden, indem er drei Verwandlungen ausgeführt hat. In der letzten Phase dieser Verwandlungen entsteht das souveräne Individuum: „so finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum, das souveräne Individuum, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum.“ (G.M., 293) Durch die Machtsteigerung hat dieses Individuum die an Gott und Sitte abgegebene Selbständigkeit restauriert: „Der Mensch ist nunmehr stark genug dazu, um sich eines Glaubens an Gott schämen zu dürfen.“ (N1887, 10[21]; 12, 467) Mit dem Tod Gottes hat sich das souveräne Individuum seine eigene Macht genommen. Dieses souverän gewordene Individuum kann als freier Geist verstanden werden. Der freie Geist setzt den Wert seines Lebens selbst. Dieses selbständige Wertsetzen des freien Geistes kann deshalb als ‚Selbstgesetzgebung‘ bezeichnet werden: „Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?“ (Z, 81) Die Selbstgesetzgebung unterscheidet sich von der individuellen Willkür. Anders als die individuelle Beliebigkeit und willkürliche Unverantwortlichkeit hat der freie Geist einen hohen Anspruch bezüglich der Verantwortlichkeit, die von ihm selbst gesetzt ist: „Denn was ist Freiheit! Dass man den Willen zur Verantwortlichkeit hat.“³² Ein typisches Beispiel für die höchst entwickelte Verantwortlichkeit des freien Geistes können wir in Aphorismus.187 „aus einer möglichen Zukunft“ in *Morgenröte* finden.

„Ist ein Zustand undenkbar, wo der Übelthäter sich selber zur Anzeige bringt, sich selber seine Strafe öffentlich dictirt, im stolzen Gefühle, dass er so das Gesetz ehrt, das er selber gemacht hat, dass er seine Macht ausübt, indem er sich straft, die Macht des Gesetzgebers? Er kann sich einmal vergehen, aber er erhebt sich durch die freiwillige Strafe über sein Vergehen, er wischt das Vergehen durch Freimuthigkeit, Grösse und Ruhe nicht nur aus: er thut eine öffentliche Wohlthat hinzu. – Diess wäre der Verbrecher einer möglichen Zukunft, welcher freilich auch eine Gesetzge-

³¹ Friedrich Nietzsche, F.W., S. 469. „Aber die Neubestimmung des Verhältnisses von Leben und Erkennen führt nunmehr weder zur *Verzweiflung* an der Wahrheit noch zur *Distanzierung* vom Leben. Leben und Erkennen verweisen aufeinander, sie sollen sich (später bei Nietzsche noch entscheidener) aneinander steigern können.“ Wolfgang Müller-Lauter, a.a.O., S. 46.

„Der Grenze des *längst dauerhaft Einverleibten* steht auf der anderen Seite die Grenze des *Unverleibbaren* gegenüber: Die <Grundwahrheit> des absoluten Fließens kann, wie wir gehört haben, als solche nicht einverleibt werden. Zwischen beiden Grenzen liegt der Spielraum für <neue Einverleibung>. Wir dürfen dabei allerdings weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin *starre Grenzlinien* ziehen. Es kann für Nietzsche keine *qualitativen Differenzen* geben; die Annahme schon von zwei Qualitäten würde zur Metaphysik zurückführen. Im einen wie im anderen Falle müssen wir von <Grauzone> des Übergangs ausgehen.“

Wolfgang Müller-Lauter, a.a.O., S. 49

³² Friedrich Nietzsche, G.D., S.139. „Freigeisterei und Individualität gehen für ihn nicht etwa mit Beliebigkeit einher. Immer wieder findet sich bei Nietzsche die Kantische Idee der *Selbstgesetzgebung* bzw. eigenen *Gesetzgebung* als Vehikel der Selbstbestimmung formuliert und diskutiert.“ Beatrix Himmelfmann, a.a.O., S. 155

bung der Zukunft voraussetzt, des Grundgedankens: 'ich beuge mich nur dem Gesetze, welches ich selber gegeben habe, im Kleinen und Grossen.' " (M, 160, Hervorhebung v. Vf.)

Der freie Geist ist weder unverantwortlich noch unmoralisch. Nietzsche hat die überlieferte Moral kritisiert, nicht um die völlige Unmoralität zu behaupten, sondern um eine noch höhere Moralität des freien Geistes zu schaffen. Der freie Geist ist sowohl freimütig als moralisch. Wir können somit leicht verstehen, warum Nietzsche in der Freigeisterei Verantwortlichkeit, Gewissen und Gerechtigkeit usw., die er in der Moralkritik negiert hat, wieder in Anspruch nimmt.

„Das stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit, das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick hat sich bei ihm bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum Instinkt geworden, zum dominirenden Instinkt: – wie wird er ihn heissen, diesen dominirenden Instinkt, gesetzt, dass er ein Wort dafür bei sich nöthig hat? Aber es ist kein Zweifel: dieser souveraine Mensch heisst ihn sein Gewissen.“ ³³

Der freie Geist ist ein Selbstgesetzgeber. Er beugt sich nicht mehr dem Gesetz von Gott und Sitte, nachdem er durch die drei Verwandlungen seine Machtsteigerung erfahren hat. Er ist stark genug geworden, um nicht mehr Gott und der traditionellen Sitte zu gehorchen. Der freie Geist ist ein Selbstgesetzgeber. Aber daraus erfolgt die Frage, ob das Individuum im Grunde dem Gesetz nicht widerspricht. Denn normalerweise besagt das Gesetz, daß es über das Einzelwesen hinaus noch etwas Allgemeines umfaßt. Die Frage handelt von der Beziehung des freien Geistes auf sein Gesetz, also die Gesetzlichkeit der Individualität des freien Geistes.

„das Individuelle braucht nicht subjektiv zu sein, das Objektive nicht überindividuell. Der entscheidende Begriff ist viel mehr: die Objektivität des Individuellen. Besteht einmal ein bestimmt individualisiertes Leben, so ist auch sein ideales Sollen als ein objektiv gültiges da, derart, daß wahre und irre Vorstellungen darüber sowohl von seinem Subjekte wie von anderen Subjekten gefaßt werden können.“ ³⁴ (Hervorhebung v. Vf.)

Wie Georg Simmel deutlich erklärt hat, kann das Individuelle objektiv sein. Man kann deshalb feststellen, daß das individuelle Gesetz kein Selbstwiderspruch ist. Nietzsches individuelle Gesetzlichkeit differenziert sich eher von der individuellen Willkür und maßlosen Beliebigkeit des Individuums, denen Nietzsche sich immer mit Verachtung entgegengestellt hat.

Die Implikation des Leidens in Nietzsches Philosophie, die im vorliegenden Kapitel kurz vorgestellt wird, soll nun expliziert werden. Das ist ein wichtiges Thema in Nietzsches Philosophie. Ohne die

³³ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 294. „Offenkundig ist, daß Nietzsche ein Ideal des >freien Geistes< entwirft, das ohne Tugenden nicht gedacht werden kann. Dazu gehören *Redlichkeit* und *Wahrhaftigkeit*, *Mut* und *Tapferkeit*, die von Zarathustra gepredigte *Gerechtigkeit* sowie die in *Ecce Homo* zum Exempel werdende *tragische Weisheit*.“ Volker Gerhardt, *Die Tugend des freien Geistes: Nietzsche auf dem Weg zum individuellen Gesetz der Moral*, in *Sich im Denken orientieren*, S. 202

³⁴ Georg Simmel, *Das individuelle Gesetz*, S. 217 „Da die Regel des Handels für einsichtige Wesen letztlich allein in dem liegen kann, was individuell als eigener *Grund* akzeptiert wird, ist es tatsächlich ein *Gesetz*, das dem Handeln eines einsichtigen Wesens zugrunde liegt. Wir können es — nach der treffenden Wendung Georg Simmels — als *individuelles Gesetz* bezeichnen. Der >freie Geist< hat also sein Gesetz. Dem will er aus eigenem Antrieb und mit eigenen Gründen folgen, und es braucht ihn nicht zu kümmern, daß dieses Gesetz, weil es auf *Freiheit* und natürlich auf *Geist* beruht, auch das Gesetz anderer freier Geister sein kann. Für den einzelnen hat es ja nicht deshalb Gültigkeit, weil er auch für andere gilt, sondern allein darum, weil er es *selbst* einleuchtend findet — und zwar: weil es in seinen eigenen Gründen hervortritt und keine andere Funktion hat, diese eigenen Gründe als *Gründe* zu tragen.“ Volker Gerhardt, a.a.O., S. 210-211

Bedeutung des Leidens zu verstehen, vermissen wir einen Kernpunkt von Nietzsches Philosophie. Man kann z.B. nicht den heroischen Charakter des freien Geistes verstehen, der gerne Leiden aussteht. Und nur mit genauer Erkenntnis des Nietzscheschen Leidens kann man Nietzsches Philosophie des modernen Hedonismus, der das Leiden negativ verurteilt und damit immer nach dem Genuß jagt, unterscheiden.

Grob gerechnet gibt es Nietzsche zufolge zwei Arten der Interpretation des Leidens: der christliche Sinn und der tragische Sinn: „Man erräth: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn. Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem seligen Sein, im letzteren gilt das Sein als selig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen. Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu. er christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden: er ist schwach, arm, enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu leiden.“ (N 1888, 14[89]; 13, 266)

Nietzsche denkt, daß man nicht nach Glück strebt, sondern nach mehr Macht. Also ist das Motiv der Handlung die Machtsteigerung, die Nietzsche ‚Wille zur Macht‘ nennt: „nicht nach Glück strebt der Mensch! Sondern nach Macht!“ (N 1888, 12[1]; 13, 210) Ohne Widerstand kann die Macht nicht existieren, weil eine Macht immer eine sich ihr widersetzende andere Macht voraussetzt. Wenn eine Macht auf einen Widerstand trifft, folgt daraus natürlich Schmerz. Widerstand führt immer Schmerz herbei. Widerstand und Schmerz haben bei Nietzsche anders als im Hedonismus einen positiven Sinn, weil ohne Widerstand und Schmerz eine Machtsteigerung unmöglich ist. Aus diesem Grunde hat Nietzsche betont, daß Lust und Unlust keine Ursache der Handlung, sondern ein Begleitphänomen sind. Nietzsches Philosophie soll deshalb auf keinem Fall mit dem Hedonismus verwechselt werden, der Widerstand und Schmerz als negativ verurteilt und damit die Lust als Handlungsziel setzt. Nietzsche hat deshalb den Hedonismus als eine Art Dekadenz kritisiert, der das Leiden als einen unentbehrlichen Kern des Lebens verneint: „man ersehnt Schmerzlosigkeit (72): inwiefern auch ‚Hedonismus‘ ein degenerirender Typus ist.“ (N 1888, 17[1]; 13, 519)

Anders als der Hedonist ist der freie Geist ein Mensch, der eine tragische Einstellung zum Leiden hat. Also ist er ein selbständiger, heroischer Mensch. Nietzsches Heroismus des freien Geistes bedeutet die Überwindung der Furcht, die die Mutter der sklavischen Moral ist: „die Furcht ist auch hier wieder die Mutter der Moral.“ (J.G.B, 122-123. Vgl. auch N 1887/88, 11[336]; 13,145) Der heroische Mensch ist ein Mensch, der sich von der Furcht befreit hat: „Der höhere Mensch unterscheidet sich von dem niederen in Hinsicht auf die Furchtlosigkeit.“ (N 1887/88, 11[112]; 13, 53) Mit dieser Furchtlosigkeit lobt Nietzsche keine unbesonnene Tollkühnheit. Ein heroischer Mensch erfährt zwar das furchterweckende Gefühl, anders als der sklavische Mensch wird er aber nicht total von Furcht ergriffen. Dagegen träumt der sklavische Mensch eher davon, daß die Furcht irgendwann für immer aus der Welt geschaffen werden kann. Diesen unrealistischen Traum hat Nietzsche mit dem Wort ‚Imperativ der Heerden-Furchtsamkeit‘ bezeichnet: „wir wollen, dass es irgendwann einmal Nichts mehr zu fürchten giebt!“ (J.G.B, 123) Zur Herausbildung des furchtlosen heroischen Menschen müssen zwei Vorbedingungen erfüllt werden. Erstens muß ein Mensch genügend Mut haben, um nicht von Furcht ergriffen zu werden. Die zweite Vorbedingung bezieht sich auf den Reichtum des freien Geistes, der die ‚Selbstaufhebung der Gerechtigkeit‘ vollziehen kann. Die Stabilität des freien Geistes wird nicht mehr vom Schaden beeinträchtigt, weil er reich und stark genug ist.

„Der Gläubiger ist immer in dem Grade menschlicher geworden, als er reicher geworden ist; zuletzt ist es selbst das Maass seines Reichtums, wie viel Beeinträchtigung er aushalten kann, ohne daran zu leiden. Es wäre ein Machtbewusstsein der Gesellschaft nicht undenkbar, bei dem sie sich den vornehmsten Luxus gönnen dürfte, den es für sie giebt,-- ihren Schädiger straflos zu lassen. ‚Was gehen mich eigentlich meine Schmarotzer an? Dürfte sie dann sprechen. Mögen sie leben und gedeihen: dazu bin ich noch stark genug‘.“³⁵

Die Gerechtigkeit wird überwunden, indem das Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner überwunden wird. Dieses Vertragsverhältnis ist vorhanden, insofern der Gläubiger seinen Schaden durch das Schmerzantun an seinem Schuldner eintreiben will. Diese Idee der Schadens-

³⁵ Friedrich Nietzsche, G.M, S. 309

erstattung durch das Schmerzantun basiert auf der Idee einer Äquivalenz von Schaden und Schmerz und diese Äquivalenz gründet auf die Abzahlbarkeit des Schadens: „dass jeder Schaden irgend worin sein Äquivalent habe und wirklich abgezahlt werden könne, sei es selbst durch einen Schmerz des Schädiger.“ (G.M, 298)

Der Gläubiger benötigt nun nicht mehr die Schadenserstattung durch das Schmerzantun, weil er reich und stark genug ist. Der Gläubiger ist noch mächtiger geworden, da er seinen Schaden nicht mehr als eine Beeinträchtigung betrachtet. Das Schmerzantun des Gläubigers am Schuldner als Schadenersatz ist ein Machtphänomen: ‚Strafen als Herrn-Recht‘. Dieses Machtbewußtsein des Herren-Gläubigers, das den Schaden jedenfalls abkassieren will, ist nun auf eine höherer Stufe gesteigert, daß der Gläubiger seinen Schuldner ohne Abzahlung freigibt. Also setzt die Überwindung der Gerechtigkeit eine Machtsteigerung voraus.³⁶ Ein heroischer freier Geist ist nicht mehr ein Gläubiger. Er hat schon das Vertragsverhältnis überwunden. Ein freier Geist ist auch frei von seinem Schuldner. Er ist ein sehr reicher und starker Mensch, so daß er nicht am Schaden leidet. Er fürchtet den Schaden nicht. Hiermit trifft man auf eine wichtige Tugend des freien Geistes: die Freigebigkeit.

„Nur als Abbild der höchsten Tugend kam Gold zum höchsten Werthe. Goldgleich leuchtet der Blick dem Schenkenden. Goldes-Glanz schliesst Friede zwischen Mond und Sonne.

Ungemein ist die höchste Tugend und unnützlich, leuchtend ist sie und mild im Glanze: eine schenkende Tugend ist die höchste Tugend.“ (Z, Von der schenkenden Tugend, 97)

Diese Freigebigkeit ist möglich, wenn er nicht mehr am Schaden leidet. Sie ist nun eine schenkende Tugend, die das auf Rückzahlung begründete Gläubiger-Schuldner Verhältnis schon überwunden hat. Der freie Geist kann deshalb ohne Erwartung der Vergütung etwas schenken, wie der Gold glänzt. Das Schenken ist schon ein gönnender Genuß des freien Geistes: „Ich liebe Den, dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurück gibt: denn er schenkt immer und will nicht bewahren.“ (Z, Vorrede, 17) In diesem Sinne unterscheidet sich der Reichtum der Freigebigkeit des freien Geistes vom modernen geizigen Reichtum, der nicht die schenkende Freigebigkeit, sondern die geizige Sparsamkeit als Tugend betrachtet. Der Reichtum der Freigebigkeit verneint zwar nicht den wirtschaftlichen Reichtum, aber er bezieht sich im Grunde auf den Zustand des freigebigen Geistes. Anders als der Reichtum des geizigen Geistes ist das Werturteil des freigebigen Geistes deshalb nicht abhängig von der Nützlichkeit und der daraus erfolgenden Abzahlbarkeit: „Sagt mir doch: wie kam Gold zum höchsten Werthe. Darum, dass es ungemein ist und unnützlich und leuchtend und mild im Glanze; es schenkt sich immer.“ (Z, Von der schenkenden Tugend, 97) Das Werturteil des freigebigen Geistes hat sich von Nützlichkeit und Abzahlbarkeit befreit, indem er das mit Gerechtigkeit verbundene Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner aufgehoben hat.

Nach der Aufhebung der Gerechtigkeit wird die Freigebigkeit als eine Form noch höherer Gerechtigkeit geboren. Hiermit kann man noch ein mal feststellen, daß Nietzsches Moralkritik nicht auf die Vernichtung der Moralität, sondern auf eine noch höhere Moralität des freien Geistes zielt. Die Freigebigkeit als eine schenkende Tugend des freien Geistes setzt sich der modernen Geizigkeit entgegen, die alles für sich bewahren und nichts verschenken will. Der freie Geist der Freigebigkeit ist nicht mehr in der Gefangenschaft des vertragsmäßigen Werturteils, das einen Wert nach seiner Nützlichkeit und darum nach seinem Preis bemißt, weil er das Vertragsverhältnis schon überwun-

³⁶ Ein ähnliches Phänomen dieser Machtsteigerung kann man auch in der Bibel finden: von alt-testamentlicher ausgleichender Vergeltung zu neu-testamentlicher Gnade. „Entsteht ein dauernder Schaden, so sollst du geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Beule um Beule, Wunde um Wunde.“ (2 Mose 21: 23-25) „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: >>Du sollst deinen Nächsten lieben<< (3 Mose 19:18) und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.“ (Matthäus 5:43-45)

den hat. Die Freigebigkeit des freien Geistes impliziert eine Kritik an modernem geldwirtschaftlichen Geiz, der nichts verschenken will, sondern der ‚Alles für mich‘ spricht: „Aber ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: ‚Alles für mich‘.“ (Z, Von der schenkenden Tugend, 98)³⁷

Die Freigebigkeit setzt die Furchtlosigkeit eines Menschen voraus, der die Furcht vor Schaden überwunden hat. Diese Furchtlosigkeit ist eine mutige Tugend, die die Stärke des Herren-Menschen bewahrt. Der Reichtum der freien Geistes besteht aus diesen miteinander zusammenhängenden Tugenden: Furchtlosigkeit, Mut, Stärke und Freigebigkeit.

Wir haben gesehen, daß Nietzsche die Furcht als die Mutter der sklavischen Moral betrachtet. Die Überwindung der Furcht, d.h. die Furchtlosigkeit als Tugend, bedeutet somit die Überwindung der Moral. Mit dieser Prämisse kann festgestellt werden, daß Nietzsche die Furcht als eine wichtige Ursache für die Geburt der christlichen Moral betrachtet hat. Aber im Gegensatz zu Nietzsches Analyse hat die Furcht im Christentum auch eine negative Bedeutung. Nach biblischer Ansicht bedeutet die Furcht eher die Abwesenheit der göttlichen liebevollen Gnade und die Verbindungslosigkeit mit Jesus Christus, der die Furcht seiner Jünger vor dem Sturm als Kleingläubigkeit getadelt hat.

„Gott ist die Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm...Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus; denn die Furcht rechnet mit Strafe. Wer sich aber fürchtet, der ist nicht vollkommen in der Liebe.“ (1 Johannes 4:16, 18)

„Herr, hilf, wir kommen um! Da sagt er zu ihnen: Ihr Kleingläubigen, warum seid ihr so furchtsam? Und stand auf und bedroht den Wind und das Meer. Da wurde es ganz stille.“ (Matthäus 8: 25-26)

In der biblischen Welt stehen die Furcht und Gottes Liebe im Widerspruch. Furcht ist eher ein Beweis negativer Kleingläubigkeit. Nietzsches Anspruch, daß die Furcht die Mutter der Moral ist, ist also nicht akzeptabel für den vorliegenden Fall. Obwohl ein Christ ein furchtsamer Mensch sein kann, hat die Entstehung der christlichen Moral, die Jesus gepredigt hat, nichts mit Furcht zu tun. Die Furchtlosigkeit ist auch eine glaubensfeste Tugend des Christentums, wie Nietzsches Furchtlosigkeit eine Tugend ist.

Durch die Machtsteigerung durch die drei Verwandlungen des Geistes versucht Nietzsches freier Geist das tausendjährige Sklaventum des Menschen vom Christentum zu befreien, dadurch daß der Mensch die Position Gottes ersetzt und damit selbst sein eigener Herr wird: „Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?...Einsamer, du gehst den Weg des Schaffenden: einen Gott willst du dir Schaffen aus deinen sieben Teufeln.“ (Z, Vom wege des Schaffenden, 81-82) Nun steht der Mensch im Zentrum seiner Welt, in dem früher Gott gestanden ist. Nietzsches freier Geist ist ein schaffender Mensch, der nicht mehr einen Schöpfer braucht. Der freie Geist ist selbst Schöpfer seiner Welt, wie ein Künstler. Darum liegt die Erlösung des Menschen Nietzsche zufolge darin, daß der Mensch selbst ein Schaffender und damit Herr seiner Welt sein soll. Er soll ein Künstler seiner Welt werden: „denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt.“ (G.T, 47)

Dieser frei gewordene Geist ist ein Übermensch, der das bisherige sklavische Menschentum überwunden hat. Aus diesem Grund sagt Nietzsche, daß der Mensch überwunden werden soll, der eine Brücke zwischen Tier und Übermensch darstellt. Durch die Überwindung des Menschen kann der Übermensch als der ‚Sinn der Erde‘ geboren werden: „Ich lehre euch den Übermensch. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll...Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermensch sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.“ (Z, Vorrede, 14) Der Mensch ist kein Zweck. Er holt seinen Sinn in dem Maß ein, daß er eine Brücke ist. Der Mensch ist ein Übergang von Tier zu

³⁷ „Der vornehme Mensch fragt nicht danach, >>was es kostet<<. Darum ist der Stil des vornehmen Lebens so völlig dem der Geldwirtschaft entgegengesetzt, in dem der Wert der Dinge mehr und mehr mit ihrem Preis identifiziert wird.“ Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, S.311

Übermensch: „Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.“ (a.a.O., 16-17) Nietzsches freier Geist drückt Nietzsches Hoffnung auf die Überwindung des Menschen und die daraus erfolgende Ankunft des Übermenschen aus: „Gott starb: nun wollen wir, – dass der Übermensch lebe.“ (Z, Von höheren Menschen, 357)

Im Gegenteil ist der Mensch der Bibel zufolge bloß ein Geschöpf, das nie Gottes Position ersetzen kann und darf. Sein Versuch des selbst Gott-Werdens, zu dem ihn die Schlange verlockt hat, hat vielmehr den Sündenfall verursacht: „Da sprach die Schlange zur Frau: Ihr werdet keineswegs des Todes sterben, sondern Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esst, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.“ (1 Mose 3: 4-5) Nietzsches Lehre des Übermenschen ist der Bibel zufolge eine Verlockung der Schlange gleich. Der Versuch des selbst Gott-Werdens hat die ursprünglichen 5 Harmonien (vgl. Kapitel 4.2.2) zerbrochen. Im Gegensatz zu Nietzsches Projekt vom Menschen zum Übermenschen geht das Christentum davon aus, daß der Mensch seine verlorene Harmonie mit Gott wieder herstellen soll. Diese Wiederherstellung wird durch Gottes Gnade ermöglicht, indem Gott seinen eingeboren Sohn Jesus Christus dafür geopfert hat: „Darin besteht die Liebe Gottes unter uns, dass Gott seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt, damit wir durch ihn leben sollen. Darin besteht die Liebe: nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünde.“ (1 Johannes 4:9-10)

Nietzsches Projekt des Übermenschen bedeutet den Christen eine dumme, lasterhafte Wiederholung derselben Sünde: das selbst Gott-Werden des Menschen. Das Projekt des Übermenschen kann deshalb nie dem Christentum akzeptabel sein. Es stellt Laster und Dummheit dar. Hiermit treffen wir auf einen inkompatiblen Gegensatz zwischen Nietzsches Übermensch und der christlichen Wiederherstellung der Harmonie mit Gott. Wie wir an manchen inkompatiblen Gegensätzen zwischen Nietzsches Gedanken und den christlichen Lehren gesehen haben, sind die christlichen Ansprüche nicht so einfach zu widerlegen. Sie sind vielmehr logisch und wissenschaftlich und darüber hinaus beanspruchen sie etwas, das man nicht wissenschaftlich beweisen oder widerlegen kann. Die Prämissen, die in Nietzsches Gedanken und in der christlichen Lehre fraglos vorausgesetzt werden, betreffen den vorliegenden Fall. Die Annahme oder Widerlegung dieser Prämissen ist eher eine Glaubenssache als wissenschaftlich: „Das Urtheil ist ursprünglich nicht der Glaube, daß etwas so und so ist, sondern der Wille daß etwas so und so sein soll.“³⁸ Wir haben, z.B. die ewige Wiederkehr als ‚atheistisches Evangelium‘ und ‚Religion der Religionen‘ betrachtet. Nietzsches Philosophie, die sich von der Wissenschaft unterscheidet, hat mit diesen fraglosen Prämissen zu tun, die nicht begründet werden können. Wenn man unterstellt, daß Nietzsche sich darüber im klaren war, dann kann man in Nietzsches Lehre den Versuch sehen, die Philosophie in einer ästhetischen Lebensauffassung aufzuheben.

Zum Schluß möchte ich auf die in der Einleitung gestellte Frage zurückkommen. Die Frage handelt in Kürze von dem systematischen Verständnis der Philosophie Nietzsches. Man kann bei Nietzsche verschiedene Ausdeutungen zu einem Thema finden, die sich oft zu widersprechen scheinen. Wie sollen diese Phänomene interpretiert werden? Ein Satz von Wolfgang Müller-Lauter bietet eine gute Auflösung.

„Selbst der <gleiche Sachverhalt> kann von ihm unter verschiedene Perspektiven gebracht werden, welche zu divergierenden Genealogien führen können. Darin tritt nicht etwa Nietzsches <Willkür> zutage. Jene Divergenzen zeugen vielmehr von der Lebendigkeit seines Philosophierens.“³⁹

³⁸ Friedrich Nietzsche, N 1886/87, 7[3];12, 256 „Für das praktische Leben ist ein Glaube nothwendig.“ N 1888, 14[151]; 13, 332 „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube.“ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, S. 253

³⁹ Wolfgang Müller-Lauter, a.a.O., S. 31

8 Literaturverzeichnis

- Abel, Günter: Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr Berlin/New York 1984.
- Albertz, Jörg (Hrsg.): Kant und Nietzsche: Vorspiel einer künftigen Weltauslegung, Wiesbaden 1988.
- Ders.: Aufklärung und Postmoderne: 200 Jahre nach der französischen Revolution das Ende aller Aufklärung, Berlin 1991.
- Altmann, Amandus: Friedrich Nietzsche: das Ressentiment und seine Überwindung verdeutlicht am Beispiel christlicher Moral, Bonn 1977.
- Arifuku, Kogaku: Der aktive Nihilismus Nietzsches und der buddhistische Gedanke śūnyata (Leereheit), in: Nietzsche und die philosophische Tradition, Josef, Simon (Hrsg.), Würzburg 1985.
- Brusotti, Marco: Die Selbstverkleinerung des Menschen in der Moderne; Studie zu Nietzsches zur Genealogie der Moral, Nietzsche -Studien Bd. 21, 1992.
- Campioni, Giuliano: Von der Auflösung der Gemeinschaft zur Bejahung des Freigeistes, Nietzsche-Studien, Bd. 5, 1974.
- Colli, Giorgio: Nachwort zu den N 1887/89, in: KSA, Bd. 13.
- Ders.: Distanz und Pathos: Einleitung zu Nietzsches Werken, Hamburg 1993.
- Conze, E: Der Buddhismus, Stuttgart 1953.
- Deleuze, Gilles: Nietzsche und Philosophie, übers. v. Bernd Schwibs, Hamburg 1991.
- Ders.: Nietzsche: Ein Lesebuch von Gilles Deleuze, Berlin 1979.
- Descartes, Renè: Méditations métaphysiques, Paris 1956.
- Djurić Mihailo: Die antike Quellen der Wiederkunftlehre, in: Nietzsche- Studien, Bd. 8, 1979.
- Ders.: Das nihilistische Gedankenexperiment mit dem Handeln, Nietzsche-Studien, Bd. 9, 1980.
- Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979.
- Fischer, Kurt Rudolf: Nietzsche, Freud und die humansche Psychologie, Nietzsche-Studien Bd. 10/11, 1981/82.
- Fleischer, Margot: Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen: eine Auseinandersetzung mit Nietzsche, Darmstadt 1993.
- Foucault, Michel: Mikrophysik der Macht: über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin 1976.
- Ders.: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Ders., Von der Subversion des Wissens, Frankfurt am Main 1987.
- Ders.: Überwachen und Strafen, Frankfurt am Main 1994.
- Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt am Main 1994.
- Ders.: Das Ich und Das Es: Methapsychologische Schriften, Frankfurt am Main 1992.
- Gadamer, Hans-Georg: Das Drama Zarathustras, Nietzsche-Studien Bd. 15.
- Goedert, Georges: Nietzsche und Schopenhauer, Nietzsche-Studien Bd. 7, 1978.
- Gerhardt, Volker: Ressentiment und Apokalypse: Nietzsches Kritik endzeitlicher Vision in: Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie, Edmund Braun (Hrsg.), Würzburg 1993.

-
- Ders.: Genealogische Ethik in Geschichte der neuen Ethik 1, Annemarie Pieper (Hrsg.), Tübingen/Basel 1992.
- Ders.: Die Perspektive des Perspektivismus, Nietzsche-Studien Bd. 18, 1989.
- Ders.: Friedrich Nietzsche, München 1992.
- Ders.: Das Their, das versprechen darf. Mensch, Gesellschaft und Politik bei Friedrich Nietzsche in Der Mensch ein politisches Tier: Essays zur politischen Anthropologie, Otfried Höffe (Hrsg.), Stuttgart 1992.
- Ders.: Die Tugend des freien Geistes: Nietzsche auf dem Weg zum individuellen Gesetz der Moral, in Sich im Denken Orientieren: H. Schnädelbach zum 60. Geburtstag, S. Dietz/H. Hastedt/G. Keil/ A. Thyen (hrsg), Frankfurt am Main 1996.
- Granier, Jean: Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud, Nietzsche-Studien, Bd. 8, 1979.
- Grimm, Ruediger Hermann: Nietzsche's Theory of Knowledge, Berlin/ New York 1977.
- Haase, Marie-Luise: Der Übermensch in Also Sprach Zarathustra und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885, Nietzsche-Studien, Bd. 13.
- Heidegger, Martin: Überwindung der Metaphysik in Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1954.
- Ders.: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, in: Gesamtausgabe, Bd. 48, Frankfurt am Main 1986.
- Ders.: 1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie Denken und Dichten, in: Gesamtausgabe Bd. 50, Frankfurt am Main 1990.
- Ders.: Nietzsche I, Pfullingen 1961.
- Ders.: Nietzsche II, Pfullingen 1961.
- Ders.: Was heisst Denken? Tübingen 1984.
- Heidemann, Ingeborg: Nietzsches Kritik der Metaphysik, Kant-Studien, Bd. 53, Gottfried Martin (hrsg.), Köln 1961/62.
- Heimsoeth, Heinz: Metaphysische Voraussetzung und Antriebe in Nietzsches Immoralismus, Wiesbaden 1955.
- Heller, Edmund: Diesseits und Jenseits von Gut und Böse. Zu Nietzsches Moralkritik, Nietzsche-Studien, Bd. 21, 1992.
- Himmelfmann, Beatrix: Freiheit und Selbstbestimmung: Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität, München 1996.
- Jackson, P Hershbell and Stephen A. Nimis: Nietzsche and Heraclitus, Nietzsche-Studien, Bd. 8, 1979.
- Jaspers, Karl: Nietzsche und Christentum, Hameln 1946.
- Ders.: Nietzsche, Berlin/New York 1981.
- Jung, Werner: Das Nietzsche Bild von Georg Lukács: zur Metaphysik einer Marxistischen Nietzsche Deutung, Nietzsche-Studien, Bd. 19, 1990.
- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt am Main 1968.
- Ders.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Stuttgart 1983.
- Kaulbach, Friedrich: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien 1980.
- Kemal, S: Some problems of genealogy, Nietzsche-Studien, Bd. 19, 1990.
- Kouba, Pavel: Die Vernunft als moralisches Phänomen, Nietzsche- Studien, Bd. 19, 1990.

-
- Kuhn, Elisabeth: Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, Berlin/ New York 1992.
- Ders.: Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs, Nietzsche-Studien, Bd. 13, 1984.
- Kühneweg, Uwe: Nietzsche und Jesus-Jesus und Nietzsche, Nietzsche-Studien, Bd. 15, 1886.
- Laotse: Tao te King, Richard Wilhelm (übers.), München 1978.
- Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Hamburg 1986.
- Lukács, Georg: Die Zerstörung der Vernunft: Nietzsche als Begründer des Imperialistischen Irrationalismus, Berlin 1953.
- Luther, Martin (übers): Die Bibel, Stuttgart 1999.
- Métraux, Alexandre & Waldenfels, Bernhard: Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Pontys Denken, München 1986.
- Mohr, Jürgen: Nietzsches Deutung des Gewissens, Nietzsche-Studien, Bd. 6.
- Montinari,azzino: Nietzsche Lesen, Berlin/New York 1982.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York, 1971.
- Ders.: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, Nietzsche- Studien, Bd. 3, 1974.
- Ders.: Nietzsches Auf-lösung des Problems der Willensfreiheit in Nietzsche Heute, Sigrid Bauschinger, Susan L. Cocalis und Sara Lennox (Hrsg.), Bern/ Stuttgart 1988.
- Ders.: Der Geist der Rache und die ewige Wiederkehr: Zu Heideggers später Nietzsche Interpretation in Redliches Denken, Festschrift für G.-G.Grau, F. W. Korff (Hrsg.) Stuttgart/ Bad Cannstatt 1981.
- Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, G. Colli u. M. Montinari (Hrsg.), München/Berlin/New York, 1988 [KSA].
- Neumann, Harry: Sokrates and History: a Nietzschean Interpretation of Philosophy, Nietzsche-Studien, Bd. 6, 1977.
- Okochi, Ryogi: Nietzsches Amor Fati im Lichte von Karma des Buddhismus, Nietzsche-Studien, Bd. 1, 1972.
- Ders.: Nietzsches Naturbegriff aus östlicher Sicht, Nietzsche-Studien, Bd. 17, 1988.
- Ottman, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche, Berlin/New York, 1987.
- Ders.: Anti- Lukács: eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács Nietzsche-Studien Bd. 13.
- Pascal, Blaise: Gedanken, Wolfgang Rüttenauer (hrsg), Leipzig 1939.
- Percheron, M: Buddha, Hamburg 1958.
- Pizer, John: The use and abuse of ‚Ursprung‘: on Foucault’s reading of Nietzsche, Nietzsche-Studien, Bd. 19, 1990.
- Popper, Karl. R: Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, London 1978.
- Rentsch, Thomas: Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt am Main 2000.
- Ries, Wiebrecht: Nietzsche: zur Einführung, Hamburg 1990.
- Rohrmoser, Günter: Nietzsches Kritik der Moral, Nietzsche-Studien Bd. 10/11, 1981/82.
- Ross, Werner: Der ängstliche Adler, München 1994.
- Salaquarda: Der Antichrist, Nietzsche-Studien, Bd. 2, 1973.
- Schaeffer, Francis. A: Escape From Reason, 1968.

-
- Ders.: Genesis in Space and Time, Downers Grove, 1972.
- Schellong, Dieter: einige Interpretationsfrage zu Nietzsches Verurteilung des Christentums, Nietzsche-Studien Bd. 18, 1989
- Schweppenhäuser, Gerhard: Nietzsches Überwindung der Moral, Würzburg 1988.
- Simmel, Georg: Schopenhauer und Nietzsche, München/Leipzig 1920.
- Ders.: Das individuelle Gesetz, Frankfurt am Main 1987.
- Simon, Josef (Hrsg.): Nietzsche und die philosophische Tradition bd.I & II, Würzburg 1985.
- Ders.: Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik: Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik, Nietzsche-Studien, Bd. 18, 1989.
- Solomon, Robert C.: Nietzsche, Nihilism, and Morality, in Nietzsche: A Collection of Critical Essays. ed. By R.C.Solomon, Garden City 1973.
- Stegmaier, Werner: Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, Nietzsche-Studien, Bd. 14, 1985.
- Ders.: Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens: zur Deutung von der Antichrist und Ecce Homo, Nietzsche-Studien, Bd. 21, 1992.
- Ders.: Nietzsches Genealogie der Moral, Darmstadt 1994.
- Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Frankfurt am Main 1986.
- Tongern, Paul: Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu Jenseits von Gut und Böse, Bonn 1989.
- Trillhaas, Wolfgang: Nietzsches Priester, Nietzsche-Studien, Bd. 12, 1983.
- Türke, Christoph: Der tolle Mensch: Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, Frankfurt am Main 1989.
- Vattimo, Gianni: Das Ende der Moderne, Rafael Capurro (übers. & Hrsg.), Stuttgart 1990.
- Welsch, Wolfgang: Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt am Main 1996.
- Wisser, Richard: Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld Jedermannes, Nietzsche-Studien, Bd.1,1972
- Wittgenstein, Ludwig: Über Gewißheit, hrsg. V.G.E.M. Anscombe u. G. H. von Wright, Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt am Main 1984.

Lebenslauf

| | |
|--------------------------|---|
| 10. Aug. 1967 | Geburt in Pusan Südkorea |
| März 1974 - Feb. 1980 | Dongshin Grundschule in Pusan Südkorea |
| März 1980 - Feb. 1983 | Youngnam Middle School in Pusan Südkorea |
| März 1983 - Feb. 1986 | Kyungnam High School in Pusan Südkorea |
| März 1986 - Feb. 1990 | B.A(Politikwissenschaft) an der Seoul National University in Seoul Südkorea |
| März.1990 - Feb. 1992 | M.A(Politikwissenschaft) an der Seoul National University in Seoul Südkorea |
| Okt. 1993 - Sep. 1994 | Studium an der Freien Universität Berlin(Politikwissenschaft) |
| Okt. 1994 – Feb. 2002 | Promotion an der Humboldt Universität zu Berlin(Philosophie) |

Selbständigkeitserklärung

Ich versichere, daß ich die vorliegende Doktorarbeit selbständig angefertigt und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten und nicht veröffentlichten Schriften entnommen sind, habe ich als solche kenntlich gemacht. Die Doktorarbeit hat keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegen.

Berlin im Juli 2001

Soon-Young Choi